Jacques Derrida

Márgenes de la filosofía

Traducción: Carmen González Marín

SEGUNDA EDICIÓN

CATEDRA

TEOREMA

Título original de la obra:
Marges de la philosophie

Esta obra ha sido publicada con la ayuda del Ministerio Francés de la Cultura y de la Comunicación.

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 29.171-1994
ISBN: 84-376-0861-9
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Rogar, S. A.
Fuenlabrada (Madrid)

Índice

Presentación

Después de la filosofía

Para hacer una vez más verdadero el viejo refrán, Derrida ha logrado ser más profeta en Estados Unidos que en Francia. La repercusión de la deconstrucción en los Estados Unidos se hace manifiesta inmediatamente si se toma en consideración el número de trabajos que vienen apareciendo con regularidad en los últimos años (sesenta y nueve referencias contiene el último libro de Ch. Norris[1]), así como las traducciones de la ya amplia obra de Derrida. Pese a ello, existe un amplio sector cultural que no reconoce la aportación de Derrida, concretamente los representantes de la filosofía anglosajona «ortodoxa» de herencia empirista, que, por supuesto, es la manifestación actual de la metafísica que Derrida critica. La resistencia «ideológica» de ciertos sectores ante la deconstrucción se debe, sin duda, a la adscripción de los mismos a lo que podríamos denominar el «mito del objetivismo», es decir, a la creencia en la existencia de una verdad objetiva que se corresponde con una realidad objetiva, exterior y aprehensible por el individuo.

Paralelamente, la acogida fervorosa de la deconstrucción, por parte de los estudios de la literatura (a excepción, por supuesto, de ciertos sectores reactivos, o, por qué no, reaccionarios, esencialmente a causa del mismo prejuicio que los filósofos analíticos, los partidarios del historicismo, por ejemplo) puede explicarse porque la deconstrucción, con su disolución de fronteras estrictas entre filosofía y literatura sin duda podría producir la impresión de que también quien escribe sobre literatura, el crítico, el estudioso, *hace* literatura; en parte también por tratarse de una novedad susceptible de producir una nueva serie de trabajos liberados de los reiterativos métodos estructuralistas; y quizá in-

[1] Ch. Norris, *Derrida,* Cambridge, Harvard University Press, 1987.

cluso pueda imputarse a un malentendido que otorga a la deconstrucción el valor de un juego libre de interpretaciones, que naturalmente podría dar rienda suelta a la escritura sin necesidad alguna de justificarla, y así llenar los estantes de las librerías con trabajos sobre cualquier obra sobre la que se ha dicho ya todo, en el entendimiento de que todo texto puede y debe tener una lectura deconstructiva, y, a su vez, toda lectura deconstructiva debe y puede ser deconstruida, y así sucesivamente.

El margen y el texto

La deconstrucción, se ha dicho ya hasta la saciedad, *no es un método,* a pesar de su uso equívoco en muchas ocasiones. La deconstrucción, por ello mismo, se resiste a una definición definitiva. Es, sin duda, una estrategia de lectura, cuya peculiaridad, frente a cualquier otra, radica justamente en el objeto específico que busca; un mecanismo textual que sobrepasa, o que ha sobrepasado, las intenciones de quien produjo el texto en cuestión, o las intenciones que pretende manifestar el texto mismo.

La lectura deconstruccionista, o deconstructiva, trata de dar con el *desliz* textual en el que se manifiesta que el significado del texto no es justamente el que se está proponiendo, sino otro acaso contradictorio. La deconstrucción busca la aporía; «...is the vigiliant seeking-out of those "aporias", blindspots or moments of selfcontradiction where a text involuntarily betrays the tension between rhetoric and logic, between what it manifestly *means to say* and what it is nonetheless *constrained to mean»*, afirma Norris[2].

Con esta estrategia se está haciendo patente simple y llanamente que el significado de un texto no es sencillamente una función de unos sentidos preestablecidos para cada término y unas reglas sintácticas con cuya ayuda se construyen enunciados. Por ello, justamente, la manera de llevar a cabo una lectura deconstruccionista consiste en atender a las zonas marginales del texto, las notas a pie de página, los trabajos poco relevantes, los lugares en suma, en que la vigilancia de quien escribe podría ser menor.

La cuestión de la marginalidad tiene, no obstante, un mayor alcance filosófico. En buena tradición kantiana, la deconstrucción piensa los límites del principio de razón que ha gobernado y gobierna no sólo el pensamiento, sino la vida del occidente. El interés por la marginali-

[2] «... es la búsqueda vigilante de esas "aporías", puntos oscuros o momentos de autocontradicción donde un texto traiciona involuntariamente la tensión entre la retórica y la lógica, entre lo que quiere decir manifiestamente y lo que no obstante está obligado a significar», *ibidem,* pág. 19.

dad es una señal de la indecidibilidad acerca del espacio donde hallar la verdad, o el sentido, y no un deseo filológico de rastrear en lo desapercibido meramente. La conclusión no es, por tanto, la conversión de lo marginal en central; el centro y el margen se manifiestan en definitiva en un único territorio, el de la textualidad.

El mito del logocentrismo y la «différance»

La estrategia deconstruccionista hace patente que ciertamente la escritura está afectada de todas esas calamitosas eventualidades de que se la ha acusado: ambigüedades, metáforas, etc. La filosofía de Derrida no se detiene, no obstante, en la simple constatación del fenómeno, sino que avanza una hipótesis, original, o quizá que estaba en la mente de todos, pero se trataba de olvidar por indeseable, a saber, que todos esos deslices textuales no son meramente una característica desgraciada de la escritura como representación imperfecta del habla, sino la esencia del lenguaje mismo como tal. De esta forma lo que tradicionalmente se había considerado una representación vicaria pasa a ser en realidad la base de todo el lenguaje. Según Derrida, ni la escritura es meramente la representación más o menos vicaria del habla, ni ésta es aquello que el denominado logocentrismo se ha propuesto que sea. El valor de verdad de un enunciado no está garantizado por la ligadura de éste y un sujeto emisor, denuncia Derrida; como en la escritura, el emisor y su mensaje están siempre necesariamente distanciados por la propia esencia del lenguaje.

El mito idealista de la *presencia* del significado en la mente del hablante ha sido tradicionalmente el soporte de toda una serie de oposiciones valorativas: presencia/ausencia, realidad/apariencia, esencia/accidente, habla/escritura e incluso hombre/mujer, oposiciones que han regido el pensamiento y la vida del occidente desde los griegos al menos; entre ellas, la más evidente será en este caso habla/escritura. El objetivo primordial de la deconstrucción será desmontarlas (no, por cierto, para sustituirlas por las contrarias), su hallazgo es el descubrimiento del funcionamiento real del lenguaje —y esto sería una buena razón para que fuese aceptada por los filósofos analíticos, hijos de una tradición lingüística.

La fuerza dinámica del lenguaje, el mecanismo que el análisis deconstruccionista pone de manifiesto es denominado *différance*. Que Derrida insista en el descubrimiento o desvelamiento de la *différance* en la escritura es perfectamente comprensible. La *différance* señala cómo el significado es, a lo estructuralista, un producto de diferencias, y al mismo tiempo cómo este significado está diferido en el tiempo. En la escritura, por razones obvias, por la presencia de la totalidad del texto (frente al habla), por las posibilidades de vuelta atrás en el texto, y por

ello en la interpretación, se hace manifiesto el alejamiento del texto de quien lo ha producido tanto como el virtual recuerdo del proceso mismo de la producción del sentido. Todo texto escrito, en definitiva, posee la estructura lógica de una carta en lo que respecta a la manera en que debe ser interpretado: ni el espacio ni el tiempo del emisor son ya los del receptor. Todo significado se produce desde lejos, y así, y sólo así, puede interpretarse. La *différance* es una suerte de memoria antropomórfica en el lenguaje, memoria del proceso de producción del sentido, en que todo es siempre, y por necesidad, un signo de otro signo, una vez aceptada la inexistencia de los significados ideales garantizados por la presencia del hablante. Y si esto es así en la escritura, ésta constituirá precisamente el paradigma de nuestro lenguaje. Con ello Derrida introduce el tiempo en el sistema estructuralista, y así, incidentalmente, lo destruye, el desenmascarar la imposibilidad de su perfección y redondo acabamiento.

Entendido el lenguaje sobre esta base, es claro que ya no puede seguir diferenciándose seriamente entre discursos o textos que, como la filosofía, tradicionalmente han intentado convencernos de que nos proporcionan la verdad objetiva, de una realidad objetiva, y otros textos, como la literatura que carecen de ese valor. Unos y otros son simplemente escritura.

Del relativismo al minitel

La deconstrucción apunta claramente a la inexistencia de un significado transcendental, o de una referencia objetiva que pueda ser señalada con el dedo —la referencia siempre es, en definitiva, cuestión de intertextualidad. En este sentido, la deconstrucción representa una amenaza para los temerosos del relativismo.

No obstante, todo lo que Derrida viene a afirmar es que existe una pluralidad de interpretaciones, o de sentidos, y que no se puede decidir la superioridad de una sobre las otras por su ligadura con la objetividad del mundo. Esto no es necesariamente relativismo, sobre todo porque éste se puede definir exclusivamente sobre la base de la creencia precisamente en la existencia de esa unívoca realidad objetiva.

La negación de la existencia de un mundo objetivo, «confeccionado», por parte de Nelson Goodman[3], dentro del propio ámbito de la filosofía analítica, es acaso otra manera de afirmar el carácter textual de la realidad toda. Ésta se construye, no es sino un conjunto de versiones en diferentes sistemas simbólicos. Pero, por supuesto, ni todas las versiones son buenas, ni todas las interpretaciones deben serlo tampoco.

[3] *Vid. Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Co., 1978.

La relevancia en definitiva de la idea básica de Derrida quizá pueda testarse, por esas ironías de la vida. Vivimos una época curiosa en que el ser humano es ciertamente usuario (¿objeto?) de una suerte de superescritura; las sociedades más avanzadas ya no utilizan el teléfono, acaso la última variedad metafórica del mito del logocentrismo, sino el minitel, el bitnet; ya no se habla, se escribe, ya no se oye una voz, sino que *se lee* un texto. La comunicación humana lleva camino de adquirir o reconocer exclusivamente su carácter textual. Y, aunque a nosotros, herederos de la tradición occidental que otorga a la palabra el valor supremo, nos repugne, no distinta puede ser la estructura de la realidad. El mundo es textualidad, más vulgarmente escritura; un ámbito de infinita libertad, de infinito riesgo[4].

CARMEN GONZÁLEZ MARÍN

[4] Carmen González-Marín, «Jacques Derrida: Leer lo ilegible» (Entrevista con Jacques Derrida), *Revista de Occidente*, núm. 62-63 (julio-agosto de 1986), págs. 160-182.

Tímpano

«La tesis y la antitesis y su demostración no presentan, pues, nada diferente de esas afirmaciones opuestas: un *límite es (eine Grenze ist)* y el límite no es lo mismo que un límite *relevado (aufgehobene);* el límite tiene un más-allá con el que no obstante se mantiene en *contacto (in Beziehung steht),* hacia el que debe ser transgredido, pero donde resurge un límite semejante, que no es uno. La *solución* de estas antinomias es, como en el caso precedente, transcendental, es decir...»

«La esencia de la filosofía está precisamente privada de fundamento *(bodenlos)* en cuanto a sus propiedades particulares y, para acudir a ella, si el cuerpo expresa la suma de las propiedades particulares, es necesario precipitarse a *cuerpo descubierto (sich* a cuerpo descubierto *hineinzustürzen).»*

«La necesidad de la filosofía puede ser expresada como su *presuposición,* si al menos se puede reservar a la filosofía, que comienza consigo misma, una especie de limen vestibular *(eine Art von Vorhof).»*

HEGEL

Criticar* — la filosofía.

El ser en el límite: estas palabras todavía no forman una proposición, menos todavía un discurso. Pero en ellas hay, con tal que juguemos, con que engendrar poco más o menos todas las frases de este libro.

¿La filosofía responde a una necesidad? ¿Cómo entenderla? ¿Ella? ¿La necesidad?

Amplio hasta creerse interminable, un discurso *que se ha llamado* filosofía —el único sin duda que no ha oído recibir el nombre más que de sí mismo y no ha cesado de murmurarse de cerca la inicial— siempre ha querido decir el límite, comprendido el suyo. En la familiaridad de las lenguas llamadas (instituidas) por él naturales, las que le fueron elementales, este discurso siempre se ha limitado a asegurar el dominio del límite (*peras, limes, Grenze*). Lo ha reconocido, concebido, planteado, declinado según todos los modos posibles; y desde este momento al mismo tiempo, para disponer mejor de él, lo ha transgredido. Era preciso que *su propio límite* no le fuera extraño. Se ha apropiado, pues, del concepto, ha creído dominar el margen de su volumen y pensar su otro.

La filosofía siempre se ha atenido a esto:

* *Tympaniser* tiene una doble significación: «criticar», «anunciar a bombo y platillo», que aquí se aúna con el recuerdo «sonoro» de «tímpano», como elemento auditivo. (*N. del T.*)

«Y he elegido, para el signo bajo el que situarlos, el nombre a la vez floral y subterráneo de *Perséfone*, arrancado así a sus negruras terrestres y alzado hasta el cielo de una cabeza de capítulo.

La hoja de acanto que se copia en el instituto cuando se aprende a manejar mal que bien el carboncillo,

el tallo de una enredadera u otra planta trepadora lo helicoidal inscrito sobre la concha de un caracol,

los meandros del intestino delgado y del intestino

pensar su otro. Su otro: lo que limita y de lo que deriva en su esencia su definición, su producción. Pensar su otro: ¿viene a ser sólo relevar *(aufheben)* aquello de lo que ella deriva, a no abrir la marcha de su método más que para pasar el límite? ¿O bien el límite, oblicuamente, por sorpresa, reserva todavía un golpe más al saber filosófico? Límite/pasaje.

Al propagar esta pregunta más allá del contexto preciso del que acabo de arrancarla (la infinidad del *quantum* en la gran *Lógica* y la crítica de las antinomias kantianas), se tratará casi constantemente, en ese libro, de interrogar la relevancia del límite. Y así pues de dar nuevo impulso en todos los sentidos a la lectura de la *Aufhebung* hegeliana, en su momento, más allá de lo que Hegel, al inscribirla, se ha oído decir o ha oído querer decir, más allá de lo que se ha inscrito sobre la pared interna de su oído. Esto implica a la pared en una estructura delicada, diferenciada, cuyos orificios pueden permanecer siempre inencontrables, apenas practicables la entrada y la salida; y que el texto —el de Hegel por ejemplo— funcione como una máquina de escritura en la que un cierto número de proposiciones *caracterizadas* y sistemáticamente encadenadas (debemos poder reconocerlas y aislarlas) representan la «intención consciente» del autor como lector de su «propio» texto, en el sentido en que hoy se habla de lector mecánico. Aquí la lección de este lector finito que se llama un autor filosófico no es más que una pieza, a veces además interesante, de la máquina. *¿Limitarse* a pensar *su otro:* su propio otro, el propio de su otro, otro propio? A pensarlo *como tal,* a reconocerlo, se le echa en falta. Nos lo reapropiamos, disponemos de él, le echamos en falta o más bien echamos de menos echarlo en falta, lo que, en cuanto al otro, viene a ser siempre lo mismo. Entre el propio del otro y el otro del propio.

Si la filosofía siempre ha oído, por su parte, estar en contacto con lo no filosófico, incluso lo antifilosófico, con las prácticas y los sabe-

grueso,
el serpentín arenoso que excreta una lombriz,
el dulce bucle de cabellos infantiles engastados en un medallón, el simulacro infecto que una ligera presión de los dedos extrae de mi pastelillo,
los jaspeados desplegados sobre los cantos de ciertos libros encuadernados,
los forjados curbados «modernistas» de las entradas de metro,
los rasgos de las iniciales bordadas en las sábanas y en los almohadones,
el caracol pegado con grasa sobre el pómulo de una prostituta en los viejos tiempos de Casco de Oro,
la trenza delgada y más morena del cabo de acero, gruesa y más rubia de la maroma,

res, empíricos o no, que constituyen su otro, si se ha constituido según este acuerdo reflexionado con su afuera, si siempre se ha oído hablar, en la misma lengua, de ella misma y de otra cosa, ¿podemos, con todo rigor, asignar un lugar no filosófico, un lugar de exterioridad o de alteridad desde el que se pueda todavía tratar *de la filosofía?* ¿Este lugar, siempre, no habrá sido anteriormente ocupado por filosofía? ¿Es una artimaña que no sea razón para impedir a la filosofía hablar una vez más de sí misma, prestar sus categorías al *logos* del otro, fingiendo sin tardanza, sobre la página doméstica de su propio tímpano (siempre el tambor amortiguado, *tympanon,* tela tendida, sostenida para recibir los golpes, para amortiguar las impresiones, para hacer resonar los tipos *[typoi]*, para equilibrar las presiones que golpean del *typtein,* entre el adentro y el afuera) una percusión heterogénea? ¿Podemos penetrar violentamente su campo de escucha sin que al punto, fingiendo incluso la ventaja, la filosofía, si escuchamos lo que se dice de ella, si decodificamos el enunciado, lo haga resonar en ella, se apropie de su emisión, se lo comunique familiarmente entre el oído interno y el oído medio, según la vía de una trompa o de una ventana interior, sea redonda u oval? Dicho de otro modo, ¿se puede hacer estallar el tímpano de un filósofo y continuar haciéndose oír por él?

Filosofar con un martillo. Zaratustra comienza por preguntarse si será necesario estallarles, romperles los oídos *(Musz man ihnen erst die Ohren zerschlagen)*, a golpes de címbalos o de tímpanos, intrumentos, siempre, de alguna dionisiada. Para enseñarles también a «oír con los ojos».

Pero analizaremos el cambio metafísico; la complicidad circular de las metáforas del ojo y del oído.

Pero hay en la estructura del tímpano algo que se llama el «triángulo luminoso». Se le nombra en *Los cantos de Maldoror* (II), cerca de una «trinidad grandiosa».

las circunvoluciones cerebrales de las que ofrece un ejemplo, cuando se comen los sesos de cordero,

la forma de tirabuzón de la viña, imagen de lo que más tarde será —una vez embotellado el zumo— el camino de la sangre,

el caracol de un oído,

las sinuosidades de un sendero, todo lo que es festón, voluta, follaje, guirnalda, roleo, arabesco,

un espolón (que por las necesidades de la causa imaginaré en forma de barrena) de pez espada,

la espiral de un cuerno de carnero,

todo esto creo descubrirlo en el nombre de Perséfone, en potencia y no esperando sino

Pero con este triángulo, con la parte tensa del tímpano, se encuentra también el mango de un «martillo».

Para transformar efectivamente, prácticamente, lo que se describe (timpaniza), ¿será preciso todavía ser oído en él y desde este momento someterse a la ley del martillo interior?[1]. Si tomamos el relevo del martillo interior, nos arriesgamos entonces a dejar participar al discurso más ruidoso en la economía más serena, menos perturbada, mejor servida, de la ironía filosófica. Es decir, ejemplos no faltan hoy de este tamborileo metafísico, que al aceptar este riesgo no se arriesga nada.

Filosofía —apartarse para describirla, y criticar su ley, hacia la exterioridad absoluta de otro lugar. Pero la exterioridad, la alteridad son conceptos que, ellos solos, nunca han sorprendido el discurso filosófico. *Éste siempre se ha ocupado de sí mismo.* Bajo estos títulos conceptuales no se le desbordará nunca, el desbordamiento es su objeto. En lugar de determinar otra circunscripción, de reconocerla, practicarla, ponerla al día, formarla, presentarla, *producirla* en una palabra (esta palabra es actualmente la «piel nueva» más gastada de la denegación metafísica que se entiende muy bien con todos sus proyectos), se trataría, pero según un movimiento inescuchado por ella, de otro que no ya no sería *su otro.*

[1] El martillo, es sabido, pertenece a la cadena de los huesecillos, con el yunque y el estribo. Se aplica a la superficie interna de la membrana del tímpano. Su papel es siempre de mediación y de comunicación: transmite las vibraciones sonoras a la cadena de los huesecillos luego al oído interno. Bichat le había reconocido otra función paradójica. Este huesecillo protegería al tímpano al actuar sobre él: «Sin él el tímpano sería dolorosamente afectado en las vibraciones provocadas por sonidos demasiado potentes.» El martillo puede, pues, amortiguar los golpes, ensordecerlos en el umbral del oído interno, éste —el laberinto— comprende un vestíbulo, canales semicirculares, un caracol (con sus dos barandas), o sea dos órganos de equilibrio y un órgano de audición. Penetraremos acaso más lejos. Basta con notar por el momento el papel del oído medio: tiende a igualar la resistencia acústica del aire y la de los líquidos laberínticos, a equilibrar las presiones internas y las presiones externas.

un imperceptible disparo para desencadenarse como la cinta de acero estrechamente apretado sobre sí mismo en medio de los engranajes de un movimiento de relojería o de muelle en espiral en la caja con la tapa cerrada de la que todavía no ha salido el diablo de hirsuta barba.

Se trata pues, esencialmente, de un nombre en barrena, —más ampliamente: de un nombre curvo, pero cuya suavidad no debe ser confundida con el carácter siempre más o menos lenitivo de lo que está debilitado, puesto que —al contrario— lo que tiene de puntiagudo y de penetrante es confirmado por el

Pero ponerla en relación con aquello con lo que no tiene relación, ¿no es inmediatamente dejarse codificar por el *logos* filosófico, alistarse bajo su bandera?[2]. Ciertamente, salvo si se escribe esta relación siguiendo el modo de una no-relación del cual sería simultáneamente u *oblicuamente* demostrado —sobre la superficie filosófica del discurso— que ningún filosofema habrá nunca sido aderezado para doblegársele o traducirlo. Esto no se puede escribir sino según una deformación del tímpano filosófico. Mi intención no es sustraer a la cuestión de la metáfora —uno de los hilos más continuos de este libro— la figura de lo oblicuo. Es también, temáticamente, la vía de *La Diseminación*[3]. Sabemos que la membrana del tímpano, tabique delgado y transparente, que separa el conducto auricular del oído medio (la *caja)*, está tendido oblicuamente *(loxôs)*. Oblicuamente de arriba abajo, de afuera adentro y de adelante atrás. No es, pues, perpendicular al eje del conducto. Uno de los efectos de esta oblicuidad es aumentar la superficie de impresión y, por tanto, la capacidad de vibración. Se ha observado, en particular en los pájaros, que la finura del oído está en relación directa con la oblicuidad del tímpano. El tímpano bizquea.

Consecuencia: dislocar el oído filosófico, hacer trabajar el *loxôs* en el *logos,* es evitar la contestación frontal y simétrica, la oposición en todas las formas de la *anti-,* inscribir en to-

[2] Sin ir en beneficio de todas las inversiones sexuales que, por todas partes y en todo tiempo, constriñen poderosamente el discurso del oído, indico aquí con un ejemplo los lugares del material abandonado al margen, esa trompa que se llama pabellón *[papillon]* es una verga para los Dogones y los Bambaras del Malí, y el conducto auditivo una vagina. El habla es el esperma, indispensable para la fecundación (concepción por el oído, pues, se diría toda la filosofía). Desciende por el oído de la mujer y se enrolla en espiral en torno a la matriz. Lo que nos aleja poco del arrianismo (de Arrio, por supuesto, padre de Alejandría, sacerdote del Arrianismo, doctrina herética de la concepción en la Trinidad), del *homoousios* y de todas las actas del Concilio de Nicea.

[3] Cfr. sobre todo *La double séance,* págs. 285-90.

acercamiento que puede hacerse entre las sílabas de que está compuesto y las que forman el estado civil del insecto llamado «tijereta»*. Pues no sólo «Perséfone» y «tijereta» [en francés *perce-orielle*] comienzan las dos por la misma alusión a la idea de [en francés *percée]* abertura (en Perséfone más indecisamente, a causa de las que le confiere algo de ondulante y de herbal, de quimérico y de huidizo hasta el punto de que se estaría tentado, operando una fácil metatesis, de nombrarla el Hada Nadie [Fée Personne]...), pero

* El castellano «tijereta» no funciona obviamente en el juego de resonancias que el autor pretende utilizar; por ello es necesario tener siempre presente que el insecto en francés se denomina *perce-oreille.* (*N. del T.*)

dos los casos el *antismo* y el cambio[4], la denegación doméstica, en una forma completamente distinta de emboscada, de *lokhos,* de maniobra textual.

¿En qué condiciones podríamos desde este momento *señalar,* para un filosofema en general, un límite, señalar un margen que no pueda reapropiarse al infinito, *concebirlo* como suyo, engendrando e internando antes el proceso de su expropiación (Hegel una vez más, siempre), procediendo desde sí mismo a su inversión? ¿Cómo desequilibrar las presiones que se corresponden por una y otra parte de la membrana? ¿Cómo detener esta correspondencia destinada a amortiguar, apagar, impedir los golpes de fuera, el otro martillo? El «martillo que habla» al «que tiene el tercer oído» *(Der das dritte Ohr hat).* ¿Cómo interpretar —pero la interpretación no puede ser ya aquí una teoría o una práctica discursiva de la filosofía —tal extraña y única propiedad de un discurso que organiza la economía de su representación, la ley de su propio tejido de tal manera que su afuera no sea su afuera, no lo sorprenda nunca, que la lógica de su hetero-

[4] Sobre la problemática del derrocamiento y del desplazmiento, cfr. *La diseminación* y *Posiciones.* Dislocar, timpanizar el autismo filosófico, esto no se opera nunca en el concepto y sin alguna carnicería de la lengua. Ésta entonces hunde la bóveda, la unidad cerrada y con volutas del paladar. Prolifera por fuera hasta no ser comprendida ya. Ya no es la lengua.

Música hematográfica

El júbilo sexual es una elección de glotis,
de la esquirla del quiste de una raíz dentaria,
una elección del canal de otitis,
del mal tintineo auricular,
de una mala instilación de sonido,
de corriente gorgeada sobre la alfombra de ondo,
del opaco espesor,
la aplicación elegida de la opción de este adorno
en hilo cortado, para escapar a la música
prolífica avaricia obtusa
sin gor ni jeo, ni gorjeo,
y que no tiene ni tono ni edad.
Artaud (diciembre de 1946).

uno y otro termina por una llamada al sentido del oído, puesto en juego, en el insecto, de manera expresa por el enunciado de la palabra *oreille* (es decir, del órgano por donde penetran en nosotros las sensaciones auditivas) y, en la diosa, de manera menos directa por medio del sufijo -fone que volvemos a encontrar en «teléfono» así como en «gramófono», instrumento al que es propia de manera más ajustada todavía que al precedente esta terminación tan eufónica que lo define de maravilla en tanto que mecánica musical.

El insecto cuyo oficio principal es carcomer, para extraer su subsistencia, el interior de

nomía razone todavía en la cueva de su autismo?

Puesto que así se entiende el *ser:* su propio. Asegura sin descanso el movimiento que deriva de la reapropiación. ¿Podemos desde este momento *pasar* este límite singular que no es un límite, no separa ya el adentro del afuera en mayor medida que asegura la continuidad permeable y transparente? ¿Qué forma puede tener este juego de límite/pasaje, este *logos* que se plantea y se niega a sí mismo dejando sorda su propia voz? ¿Está bien formada esta pregunta?

Los análisis que se llevan a cabo en este libro no responden a esta pregunta, no aportan ni una *respuesta* ni *una* respuesta. Trabajarían más bien, para transformar y desplazar su enunciado, en interrogar los presupuestos de la pregunta, la institución de su protocolo, las leyes de su procedimiento, los títulos de su pretendida homogeneidad, de su aparente unicidad: ¿se puede tratar de *la* filosofía (*la* metafísica, incluso *la* onto-teología) sin dejarse ya dictar, con esta pretensión de unidad y unicidad, la totalidad inatacable e imperial de un orden? ¿Si hay márgenes, hay todavía *una* filosofía, *la* filosofía?

No hay respuesta, pues. Quizá ni siquiera una pregunta, a fin de cuentas. La correspondencia copulante, la oposición pregunta/respuesta está ya alojada en una estructura, envuelta en el hueco de un oído donde nosotros queremos ir a ver. Saber cómo se ha hecho, cómo se ha formado, cómo funciona. Y si el tímpano es un límite, se trataría quizá menos de desplazar *este* límite determinado que de trabajar en el concepto de límite y en el límite del concepto. De hacerla salir en varios golpes de sus casillas.

¿Pero qué es una *casilla* (significado: para hacer razonar en todos los sentidos)?

Así pues, ¿a qué pregunta de derecho fiarse si el límite en general, y no sólo aquel del que se cree es una cosa muy particular entre otras, el tímpano, es estructuralmente oblicuo? ¿Si

los huesos de las frutas y que a veces, se dice, perfora los tímpanos humanos por medio de sus pinzas tiene de común con la hija de Demeter que se sumerge en un reino subterráneo. País profundo del oído, cuya descripción deriva de la geología más que de cualquier otra ciencia natural, en razón no sólo de la caverna cartilaginosa que constituye su órgano, sino de la relación que lo une a las grutas, a las simas, a todas las bolsas que se abren en la corteza terrestre y cuya vacuidad hace cajas de resonancia para los menores rumores.

Lo mismo que se puede uno inquietar con la idea del tímpano,

no hay límite *en general*? ¿forma derecha y regular del límite? Como todo *limus*, el *limes*, camino de través, significa lo oblicuo.

Pero se trata incansablemente del oído, de este órgano distinto, diferenciado, articulado, que produce el efecto de proximidad, de propiedad absoluta, el borrarse idealizante de la diferencia orgánica. Es un órgano cuya estructura (y la sutura que lo sujeta a la garganta) produce la engañifa tranquilizadora de la indiferencia orgánica. Basta con olvidarlo —y para ello con abrigarse como en la más familiar morada— para clamar contra el fin de los órganos, de los otros.

Pero se trata incansablemente del oído. No sólo de la pared abrigada del tímpano, sino del conducto vestibular[5]. Y del fonema como «fe-

[5] Término de anatomía. Cavidad irregular que forma parte del oído interno. Vestíbulo genital, la vulva y todas sus partes hasta la membrana himen exclusivamente. Se dice también del espacio triangular limitado por delante y lateralmente por las alas de las ninfas [labios menores de la vulva], y por detrás por el orificio de la uretra; por este espacio se penetra al practicar el corte vestibular. [E. lat, *vestibulum*, de la partícula aumentativa ve y *stabulum*, lugar donde se permanece (*vid*. establo), según algunos etimólogos latinos. Ovidio por el contrario con más razón, parece, lo extrae de Vesta porque el vestíbulo contenía un fuego encendido en honor de Vesta, diosa de lo propio, de la familiaridad, del hogar doméstico, etc.]. Entre los modernos, M. Mommsen dice que «el *vestibulum* viene de *vestis*, que era una habitación de entrada donde depositaban la toga (*vestis*) los romanos», Littré.

Alojados en el vestíbulo, los receptores laberínticos del equilibrio se llaman receptores vestibulares. Son los órganos otolíticos (utrícula y sácula) y los canales semi-circulares, la utrícula es sensible a los cambios de orientación de la cabeza que desplazan los otólitos, piedras del oído, finas granulaciones calcáreas que modifican la estimulación de las células ciliadas de la mácula (parte gruesa de la pared membranosa de la utrícula). No se sabe todavía con mucha seguridad cuál es la función de la sácula en los mecanismos del equilibrio. Los canales semicirculares en el interior del laberinto son sensibles a todos los movimientos de la cabeza que crean corrientes en el líquido (endolinfa). Los movimientos reflejos que resultan de ello son indispensables para asegurar la estabilidad de la cabeza, la orientación y el equilibrio del cuerpo en todos sus movimientos, especialmente en la erección de la marcha.

Tímpano, dionisia, laberinto, hilos de Ariana. Recorremos ahora (de pie, andando, danzando), comprendidos y en-

membrana frágil amenazada de ser agujereada por la pinzas minúsculas de un insecto —si no es que se rompa por un ruido demasiado violento—, está permitido tener miedo igualmente por las cuerdas vocales, que pueden romperse en el acto cuando, por ejemplo, se grita demasiado fuerte y, habiéndoles hecho sufrir una tensión exagerada (como consecuencia de una cólera, de una pena o de un simple juego donde dominaba el puro placer de desgañitamiento), se «rompe uno la voz». Accidente contra el que me ponía a veces en guardia mi madre, bien porque ella efectivamente temiera que me

nómeno del laberinto» en el cual *La voz y el fenómeno* había, desde su exergo e inmediato a su falsa salida, introducido la cuestión de la escritura. Podremos todavía considerar, por supuesto, para tranquilizarnos que el «vértigo laberíntico» es el nombre de una enfermedad bien conocida y bien determinada, el problema local de un órgano particular.

Esto es - otro tímpano.

Si el ser es, en efecto, proceso de reapropiación, no se podrá percutir la «cuestión del ser» de un nuevo tipo sin medirla con la de lo propio, absolutamente coextensiva. Ahora bien, ésta no se deja separar del valor idealizante de lo *muy-próximo* que no recibe sus poderes des-

vueltos para no salir jamás, la forma de un oído construido alrededor de una presa, girando alrededor de su pared interna, una ciudad, pues (laberinto, canales semi-circulares se nos previene de que las barandas no se mantienen) enrollada como un caracol alrededor de una compuerta, de un *dique* (*dam*) y tendida hacia el mar; cerrada sobre ella misma y abierta sobre la vía del mar. Llena y vacía de su agua, la anamnesis de la caracola resuena sola sobre una playa. ¿Cómo podría producirse una fisura, entre tierra y mar?

Por esta fisura de la identidad filosófica que viene a dirigirse la verdad bajo envoltura, a oírse hablar hacia adentro sin abrir la boca o mostrar los dientes, lo sangriento de una escritura diseminada viene a separar los labios, viola la boca de la filosofía, pone en movimiento su lengua, la pone en contacto con otro código distinto, de un tipo completamente diferente. Acontecimiento necesariamente único, no reproducible, desde este momento ilegible en tanto que tal y en el acto, inaudible en la caracola, entre tierra y mar, sin firma.

Bataille en *La estructura del laberinto:* «Surgido de un vacío inconcebible en el juego de los seres en tanto que satélite extraviado de dos fantasmas (uno erizado de barba y el otro, más dulce, con la cabeza rematada en un moño), es inicialmente en el padre y en la madre que lo transcienden donde el ser humano minúsculo ha encontrado la ilusión de la suficiencia [...] Así se producen conjuntos relativamente estables, cuyo centro es una ciudad, parecida en su forma primitiva a una corola que encierra como un pistilo doble un soberano y un dios [...] El dios universal destruye más que soporta los agregados humanos que levantan su fantasma. Él mismo no es, sino muerto, sea porque un delirio mítico lo propone a la adoración como un cadáver lleno de llagas, sea que por su universalidad misma se convierte más que cualquier otro en incapaz de oponer a la pérdida del ser las paredes astilladas de la ipsidad.»

ocurriese, bien —creería más bien— que usara este peligro como un fantasma capaz de hacerme, durante un tiempo, menos ruidoso. Al margen de Perséfone y tijereta *[perce-oreille]* soldados entre sí por una argamasa de relaciones que endurecen —en plena claridad— sus nombres, se elabora así una sutura vivaz entre la garganta y el tímpano, sujetos tanto uno como la otra de un miedo de herida, además de que los dos pertenecen al mismo reino cavernoso. Y las cavernas, a fin de cuentas, se convierten en el lugar geométrico donde se reúnen divinidad subterránea, insecto horadador de huesos, matriz donde se forma la

concertantes, sino de la estructura de oírse hablar. Lo *proprius*, presupuesto en todos los discursos sobre la economía, la sexualidad, el lenguaje, la semántica, la retórica, etc., no repercute su límite absoluto más que en la representación sonora. Es al menos la hipótesis más insistente de este libro. Se concede, pues, un papel casi organizador aquí al motivo de la vibración sonora (*Erzittern* hegeliano) lo mismo que al de la proximidad del sentido del ser en el habla (*Nahe* y *Ereignis* heideggerianas). La lógica del acontecimiento es interrogada ahí desde las estructuras de expropiación llamadas *timbre (tympanum), estilo* y *firma*. El timbre, el estilo y la firma son la misma división obliterante de lo propio. Hacen posible todo acontecimiento, necesario e inencontrable.

¿Cuál es la resistencia específica del discurso filosófico a la deconstrucción? Es el dominio infinito que parece asegurarle la instancia del ser (y de lo) propio; ello le permite interiorizar todo límite como *algo que es* como siendo el suyo *propio*. Excederlo al mismo tiempo y así guardarlo en sí. Ahora bien, en su dominio y su discurso sobre el dominio (pues el dominio es una significación que todavía le debemos), el poder filosófico parece siempre combinar *dos tipos*.

Por una parte una *jerarquía:* las ciencias particulares y las ontologías regionales son subordinadas a la ontología general luego a la ontología fundamental[6]. Desde este punto de vista, todas las preguntas que solicitan el ser y lo propio descomponen el orden que somete los campos determinados de la ciencia, sus objetos formales o materiales (lógica y matemática o semántica, lingüística, retórica, ciencia de la literatura, economía política, psicoanálisis, etc.), a la jurisdicción filosófica. Son previas con derecho a la constitución, en estos domi-

[6] El cuestionamiento de esta subordinación ontológica queda abierto en *De la Grammatologie* (cfr. nota pág. 35).

voz, tambor que viene a golpear cada ruido con su palillo de aire vibrador; las cavernas: oscuras cañerías que bucean en lo más secreto del ser para conducir hasta la cavidad completamente desnuda de nuestro espacio mental las bocanadas —de temperatura, consitencia y encanto variables— que se propagan en largas olas horizontales después de ser subidas directamente de las fermentaciones de afuera.

Por una parte, hay, pues, el afuera; por otra parte, el adentro; entre los dos lo cavernoso.

Se califica normalmente una voz de «cavernosa» para decir que es baja y profunda,

nios (que no son simplemente dominios, regiones circunscritas, delimitadas y asignadas del afuera y de más arriba), de un discurso teórico riguroso, sistemático y consecuente.

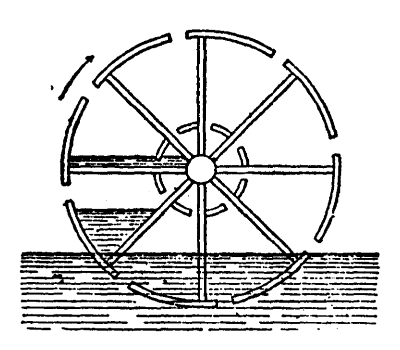
Por otra parte, una *envoltura:* el todo está implicado, en el modo especulativo de la reflexión y de la expresión, en cada parte. Homogéneo, concéntrico, circulando indefinidamente, el movimiento del todo se nota en las determinaciones parciales del sistema o de la enciclopedia, sin que el *status* de esta observación y la partición de la parte den lugar a una deformación general del espacio.

Estos dos tipos de dominio apropiante, la jerarquía y el envoltorio, se comunican entre sí según unas complicidades que definiremos. Si cada uno de los dos tipos es más poderoso aquí (Aristóteles, Descartes, Kant, Husserl, Heidegger) o allá (Spinoza, Leibnitz, Hegel), obedecen al movimiento de una misma rueda, ya se trate finalmente del círculo hermenéutico de Heidegger o del círculo onto-teológico de Hegel. («La mitología blanca» deriva de acuerdo a otra rueda.) En tanto que no se haya destruido ese tímpano (el tímpano es también una *rueda* hidráulica, Vitrubio da una minuciosa descripción de ella[7]), lo que no puede

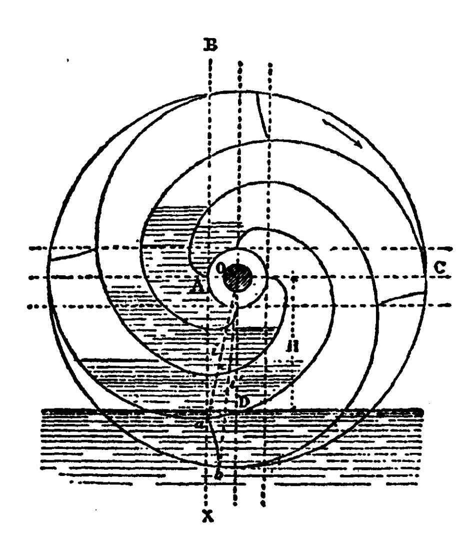
que lo es incluso un poco en exceso. Por ejemplo: un «bajo profundo» con respecto a una «baja cantarina» en el registro más elevado y además en el canto más ligero, mientras que la del «bajo profundo» parecería más bien propia —en lo que tiene de rugoso, de trabajado a golpes de hacha— al picapedrero, al cantero de mármoles funerarios, al minero con su pico, al enterrador, al pocero y (para referirme a una situación social que ya no es estrictamente hablando un oficio) al monje del que se persigue con pesados pasos, a lo largo de las galerías cubiertas y de los años, el lento viaje hacia una presa interior.

[7] En *De architectura,* Vitrubio no describió solamente el reloj de agua de Ctésibio que había concebido *aquarum expressiones automatopoetasque machinas multaque deliciarum genera* («En primer lugar, preparo el orificio de desagüe en un trozo de oro o en una goma perforada; pues estas materias no se desgastan con el roce de agua que corre, y las suciedades que pueden taponar el agujero no se pueden depositar ahí. Al desaguar regularmente el agua por este orificio hace subir un flotador invertido, que los técnicos llaman "corcho" o "tambor" *[quod ab artificibus phellos sive tympanum dicitur]*. Sobre este flotador se fija una varilla en contacto con un disco giratorio, provistos varilla y disco de dientes iguales» (Libro IX, VIII, 4 tr. Soubiran). Sería necesario citar todos los «corchos o tambores» que siguen. Vitrubio también describió el eje del reloj anafórico, *ex qua pendet ex una parte phellos (sive tympnaum) qui aba aqua sublevatur* (VIII, 7) y la célebre rueda hidráulica que lleva su nombre: un tambor o cilindro hueco es dividido por tabiques que se abren sobre la superficie del tambor. Se llenan de agua. Llegada a la altura del eje, el agua pasa al núcleo y sale fuera.

hacerse con un gesto simplemente discursivo o teórico, en tanto que no se hayan destruido estos dos tipos de dominio en su familiaridad esencial —es también la del *falocentrismo* y del



El tímpano de Lafaye lleva, en lugar de los tabiques del tímpano de Vitrubio, tabiques cilíndricos que siguen envolventes en círculo. Se ahorran así los ángulos. Al entrar en la rueda, el agua no se aloja ya en los ángulos. Se reducen así los choques y al mismo tiempo la pérdida del trabajo. Reproduzco aquí esta figura, acaso hegeliana, del tímpano de Lafaye (1717).



De este «bajo profundo» al que se liga la idea, como una piedra al cuello, de escalones que se abren en el suelo, como para ir a la bodega o descender paso a paso a un cierto número de metros por debajo del nivel del mar (...) abrirse camino a través de los órganos horadando el canal de una úlcera angosta pero lo suficientemente penetrante para que sean interesados los músculos más profundos; sea la de un artista de ópera recortado en piedra o labrado en el acero más ligero si se trata de un cantante, surgido de la tierra tibia de un invernadero o estirado en quebradizo filamento de cristal si se trata de una de esas cria-

logocentrismo[8]—, en tanto que no se haya destruido hasta el concepto filosófico de dominio, todas las libertades que se dirá se toman con el orden filosófico seguirán agitadas a *tergo* por máquinas filosóficas ignoradas, según la denegación o la precipitación, la ignorancia o la necedad. Muy rápidamente se habrán dejado, a sabiendas o no de sus «autores», llamar al orden.

Ciertamente, nunca se probará *filosóficamente* que *es preciso* transformar una situación semejante y proceder a una deconstrucción efectiva para dejar marcas irreversibles. ¿En el nombre de qué y de quién en efecto? ¿Y por qué no dejarse dictar la norma y la regla derecha a *tergo* (pregunta de timpanotriba)? Si el desplazamiento de las fuerzas no transforma efectivamente la situación, ¿por qué privarse del placer, incluso de la risa, que nunca ocurren sin una cierta repetición? Esta hipótesis no es secundaria ¿En qué *apoyarse* en último recurso sino en la filosofía una vez más, para descalificar la ingenuidad, la incompetencia o la igno-

[8] Esta figura desollada (la diseminación debía también «desollar el oído», cfr. pág. 207) pone al desnudo el sistema falogocéntrico en sus articulaciones filosóficas más sensibles. Persigue, pues, la deconstrucción de la estructura triángulo-circular (Edipo, Trinidad, Dialéctica especulativa) desde hace tiempo emprendida y muy explícitamente en los textos de *La diseminación* (págs. 32, 392, *passim*) y de *Posiciones* (págs. 110 y ss.). Esta estructura, mitológica de lo propio y de la indiferencia orgánica, es a menudo la figura arquitectónica del tímpano, parte de un frontón comprendida en el triángulo de tres cornisas, a veces horadada con un vano circular llamado *oculus*. No se trata aquí de pagarle el tributo de una negación oracular o de una tesis sin estrategia de escritura que manipula el orden falogocéntrico cada vez en su argumentación conceptual y en sus connotaciones ideológicas, políticas, literarias. Más bien señalar tomas conceptuales y giros de escritura que el orden no pueda volver para enguantárselos o envainarlos una vez más. El margen, la marcha, la demarcación pasan aquí entre negar (pluralidad de modos) y deconstruir (unidad sistemática de una barrena).

Al tratar de una figura desolada, hay al menos, pues, dos lecciones de anatomía, como hay dos laberintos y dos ciudades. En una de ellas, disección del cerebro, la cabeza del cirujano permanece invisible. Parece cortada con una raya por el pintor. Ha sido en efecto quemada, en 1723, con el cuarto del cuadro.

turas a las que se llama «cantatrices» con más gusto que «cantantes», por más que el «cantador» sea una especie desconocida*; ya se trate de la voz más vulgar, salida del ser más mediocre para la romanza más insulsa o el estribillo más trivial, misteriosa es la voz que canta, con respecto a la voz que habla.

El misterio —si se quiere a toda costa, por las necesidades del discurso, dar una figura a lo que, por definición, no la tiene— puede ser representado como un margen, una franja que rodea al objeto, aislándolo al mismo tiempo que lo califica, inser-

* No es tampoco válido en castellano, donde el «cantador», ciertamente, constituye una especie bien conocida. *(N. del T.)*

rancia, para inquietarse por la pasividad o por limitar el placer? ¿Si el valor de autoridad siguiera siendo en el fondo, como el de crítica, el más ingenuo? Se puede analizar o transformar el deseo de im-pertinencia, no se puede, en el discurso, hacerle entender la pertinencia, y que es necesario (saber) destruir lo que se destruye.

Si en apariencia, pues, se mantienen al margen de estos grandes textos de la historia de la filosofía, estos diez escritos plantean de hecho la cuestión del margen. Carcomiendo la frontera que haría de esta cuestión un caso particular, deberían enturbiar la línea que separa un texto de su margen controlado. Interrogan la filosofía más allá de su querer-decir, no la tratan sólo como un discurso: sino como un texto determinado, inscrito en un texto general, encerrado en la representación de su propio margen. Lo que obliga no sólo a tener en cuenta toda la lógica del margen, sino a tener en cuenta algo completamente distinto: a recordar sin duda que más allá del texto filosófico, no hay un margen blanco, virgen, vacío, sino otro texto, un tejido de diferencias de fuerzas sin ningún centro de referencia presente (todo eso de lo que decía —la «historia», la «política», la «economía», la «sexualidad», etc.— que no estaba escrito en libros: esta cosa manida con la cual no se ha terminado, parece, de ir marcha atrás, en las argumentaciones más regresivas y en lugares aparentemente imprevisibles); pero también que el texto *escrito* de la filosofía (en sus libros esta vez) desborda y hace reventar su sentido.

Filosofar «a cuerpo descubierto». ¿Cómo lo entendía Hegel?

¿Este texto puede convertirse en el margen de un margen? ¿Dónde ha pasado el cuerpo del texto cuando el margen no es ya una virginidad secundaria, sino una reserva inagotable, la actividad estereográfica de un oído completamente distinto?

Desborda y hace reventar: por una parte obliga a contar en su margen más y menos de

tándolo en un revoltijo de hechos sin ligadura ni causa reconocibles al tiempo que el color particular de que lo tiene lo extrae del fondo cenagoso donde se entremezclan el común de los hechos. La elocución musical, comparada a la elocución ordinaria, aparece dotada de una irisación semejante, capa de hada que es el índice de una connivencia entre lo que podría no ser más que voz humana y los ritmos de la fauna, de la flora, incluso los del reino mineral donde toda veleidad de gesto se transcribe en una forma petrificada. Y cuando del lenguaje hablado —medianamente enigmático en sí mismo, puesto que

lo que se cree decir o leer, rompimiento que tiene que ver con la estructura de la marca (es la misma palabra que *marcha,* como límite, y que *escalón);* por otra parte, disloca el cuerpo mismo de los enunciados en su pretensión a la rigidez unívoca o a la polisemia regulada. Vano abierto a un doble acuerdo que no forma un solo sistema.

Esto no implica reconocer solamente que el margen se mantiene dentro *y* fuera. La filosofía lo dice también: *dentro* porque el discurso filosófico entiende que conoce y domina su margen, que define la línea, que encuadra la página, que la envuelve en su volumen. *Fuera* porque el margen, *su* margen, *su* afuera están vacíos están fuera: negativo con el que no habría nada que hacer, negativo sin efecto en el texto *o* negativo que trabaja al servicio del sentido, margen relevada *(aufgehobene)* en la dialéctica del Libro. No habremos, pues, dicho nada, en todo caso no habremos hecho nada al declarar «contra» la filosofía o «de» la filosofía que su margen está dentro o fuera, dentro y fuera, a la vez desigualdad de sus esparcimientos internos y la regularidad de su linde. Sería necesario a la vez, por análisis conceptuales rigurosos, filosóficamente inflexibles, y por la inscripción de marcas que ya no pertenecen al espacio filosófico, ni siquiera a la vecindad de su otro, desplazar el encuadre, por la filosofía, de sus propios tipos. Escribir de otra manera. Delimitar la forma de un cierre que no tenga ya analogía con lo que puede representarse la filosofía bajo este nombre, según la línea, recta o circular, que rodea un espacio homogéneo. Determinar, completamente en contra del filosofema, lo inflexible que le impide calcular su margen, por una violencia limítrofe impresa según nuevos *tipos.* Comer el margen al dislocar el tímpano, la relación consigo misma de la doble membrana. Que la filosofía ya no pueda estar segura de que siempre ha *mantenido* su tímpano. Cuestión de ahora: atraviesa todo el libro. Cómo poner la mano en el tímpano y cómo escapa-

sólo a partir del instante en que es formulado, de manera exterior o no, cobra su realidad el pensamiento— se pasa al lenguaje cantado, lo que uno se encuentra delante es un enigma de segundo grado, en vista de que, más próximo en un sentido de las estructuras corporales (de las que cada nota emitida tiene el aspecto de ser el fruto directo) y, por consiguiente, mejor asegurado aparentemente de mantenerse sobre un suelo estable, se descubre, en verdad, enfrentado con lo inefable, al presentarse la línea melódica como la traducción, en un idioma puramente sonoro, de lo que no podría ser dicho por medio de

ría el tímpano a las manos del filósofo para hacerle al falogocentrismo una impresión que él no reconozca, donde ya no se encuentre, donde no pueda tomar consciencia más que *a destiempo* y sin poder *decirse* girando todavía sobre su propio *gozne:* yo lo habré anticipado, con un saber absoluto.

Esta impresión, como siempre, se hace sobre algún tímpano, ya resuene o se calle, sobre la membrana de doble faz ofrecida a los golpes.

Como en el caso del *bloque mágico,* planteo en términos de *prensa manual* la cuestión de una máquina de escritura que debería hacer bascular todo el espacio del cuerpo propio en el arrastre sin límite de las máquinas y así de máquinas con mano cortada[9]. La cuestión de la máquina es planteada una vez más, entre el pozo y la pirámide, en los márgenes (del texto hegeliano).

En términos de prensa, pues, manual, ¿qué es un tímpano? *Es necesario saberlo,* para provocar en el equilibrio del oído interno o la correspondencia homogénea de los dos oídos, en la relación consigo en la que la filosofía se entiende para domesticar la marcha, una dislocación sin medida. Y para, si la herida hegeliana *(Beleidigung, verletzung) parece* todavía recosida, hacer nacer de la lesión sin sutura una partitura no escuchada.

En términos de prensa manual, no hay, pues, un tímpano, sino varios tímpanos. Dos bastidores de materia diferente, generalmente de madera y de hierro, se colocan uno dentro del otro, se alojan, si se puede decir así, uno en el otro. Un tímpano en el otro, uno de madera, el otro de hierro, uno grande y otro pequeño. Entre los dos la hoja. Se trata, pues, de un aparato y una de sus funciones esenciales será el cálculo regular del margen. Una manivela

palabras. De manera que con mayor razón cuando la fuente del canto, en vez de ser una boca humana (es decir, un órgano que más o menos conocemos), sea un ingenio mecánico que añade a lo que ya tiene de extraño en el hablar musical la sorpresa de su reproducción, nos encontraremos cara a cara con un misterio en estado casi puro.... Yo mismo tenía un fogonógrafo (...) no sólo no se había previsto nada para que se le pudiera emplear como aparato grabador, sino que tampoco podía ser utilizado más que para cilindros de pequeño o mediano formato, con exclusión de los grandes, tales como esos que per-

[9] En cuanto al concepto metafísico de la máquina, podremos remitirnos, para lo que aquí se trata, desde el trabajo sobre Hegel *(El pozo y la pirámide)* a *Freud y la escena de la escritura, En la escritura y la diferencia,* y a *De la Gramatología.*

hace girar el carro bajo la platina que entonces, con ayuda de la barra, se baja sobre el pequeño tímpano. El carro se desenrolla. El tímpano y la frasqueta son levantados («Frasqueta. Término de imprenta. Pieza de la prensa manual que los impresores bajan sobre la hoja, para mantenerla sobre el tímpano, y para que los márgenes y los blancos no se manchen» *Littré*), la hoja es entonces impresa por una de sus caras. Tratado de tipografía: «El gran *tímpano* es un bastidor de madera sobre el que se tiende un trozo de tejido de seda; sobre él se colocan las punturas, el margen y sucesivamente cada una de las hojas que se han de imprimir. La faja sobre la que se sujeta la frasqueta es de hierro. El gran *tímpano* se sujeta a la caja por la parte posterior, es decir, a la extremidad de la derecha de la prensa; está fijado por una doble bisagra que se llama las bisagras del *tímpano*. Es ordinariamente de la misma longitud que la caja. El gran *tímpano* está agujereado en cada una de las barras que miden su longitud con dos agujeros situados, uno en el centro, el otro a los dos tercios hacia arriba, y destinados a recibir los tornillos de las punturas. El pequeño *tímpano* es un cuadro formado por cuatro bandas de hierro bastante finas, por debajo del que se pega una hoja de pergamino, o más ordinariamente un trozo de seda, doblado sobre los cuatro lados de este bastidor. Está colocado en el gran *tímpano*, al que se sujeta por arriba por medio de dos dientes delgados y puntiagudos, que penetran entre la madera y la seda, por abajo por un gancho, y por los lados por espigas de cola de milano. Sobre él descansa la platina inmediatamente cuando es bajada por la barra. Entre la seda del gran *tímpano* y la del pequeño se colocan los tejidos (de satén, o de merino si se quiere obtener un relieve menos seco), el cartón y la preparación para tirar. Los *tímpanos* requieren ser cuidadosamente conservados y renovados cuando empiezan a gastarse.»

¿Se dejará analizar la multiplicidad de estos tímpanos? ¿Seremos reconducidos a la salida

mitía oír ese otro gramófono al que se agregaban extraños accesorios que atestaban un tanto los armarios de casa, con la vasta serie de «rodillos» (así llamábamos a los cilindros) que había grabado mi padre y los de cera todavía virgen que esperaban para ser grabados.

Cuando se deseaba escuchar, en el aparato *junior* del que yo tenía libre disposición, un rodillo de formato mediano, era necesario aumentar el tamaño del cilindro motor; se obtenía este resultado con la ayuda de un manguito de metal que se adaptaba sobre este último, susceptible de recibir sólo los cilindros más pequeños mientras su diámetro no se había au-

de los laberintos, hacia un *topos* o lugar común llamado *tímpano?*

La filosofía, acaso, no ha podido nunca razonar sobre esta multiplicidad, al estar ella misma situada, inscrita, comprendida en ella. Habrá buscado sin duda la regla tranquilizadora y derecha, la norma de esta polisemia. Se habrá preguntado si un tímpano es natural o construido, si no se vuelve siempre a la unidad de una tela tendida, bordeada, encuadrada, que vigila sus márgenes como un espacio virgen, homogéneo y negativo, dejando fuera su afuera, sin marca, sin oposición, sin determinación, preparado como la materia, la matriz, la *khôra,* a recibir y a repercutir los tipos, esta interpretación habrá sido verdadera, la historia misma de la verdad tal como en suma es un poco contada en este libro.

Pero lo que sin duda no puede presentarse en el espacio de esta verdad, lo que no puede dejarse oír o leer, o ver, aunque fuera en el «triángulo luminoso» o el *oculus* del tímpano, es que esto, un tímpano, estalle o se injerte. Y *esto,* de cualquier manera que se escriba, resiste a los conceptos de máquina o de naturaleza, de corte o de cuerpo, a la metafísica de la castración tanto como a su revés parecido, la denegación de los rousseauismos modernos en su vulgaridad tan académica.

¿Diremos desde este momento que lo que aquí resiste, es lo impensado, lo reprimido, lo rechazado de la filosofía? Para no agarrarse más, como a menudo se hace hoy, a la equivalencia confusa de estas tres nociones, una elaboración conceptual debe introducir ahí un nuevo juego de la oposición, de la articulación, de la diferencia. Introducción, pues, a la différance*. Si es un *aquí* de este libro, que se *lo* inscriba en este camino.

Ya ha comenzado y todo remite aquí, cita, repercute, propaga su ritmo sin medida. Pero sigue siendo enteramente imprevisible: inci-

* De forma tentativa adoptaremos la traducción «diferancia» en lo sucevo. *Vid.* «La différance». *(N. del T.)*

mentado en las proporciones deseadas gracias a una adición semejante. Conectado con la bocina por un corto tubo de caucho análogo a las junturas de los hornos de gas y cuyo tono tiraba hacia el rojo ladrillo, un diafragma del tipo comúnmente llamado «de zafiro» —cajita redonda cuyo fondo, fina placa de mica o de una materia análoga, llevaba el apéndice, minúsculo y duro destinado a transmitir a esta pared sensible las vibraciones inscritas en el cilindro de cera— un diafragma que, cuando era desmontado, cabía entero en la palma de la mano, hacía lo que podía para transformar en ondas sonoras las os-

sión conducida en un órgano por una mano ciega por no haber visto nunca más que una y otra parte de un tejido.

Lo que entonces se trama no sigue el juego de un encadenamiento. Representa más bien el encadenamiento. No olvidar que tramar *(trameare)*, es inicialmente agujerear, atravesar, trabajar por una y otra parte de la cadena. El conducto del oído, lo que se llama el meato auditivo, ya no se cierra después de haber estado bajo el golpe de un encadenamiento simulado, frase segunda, eco y articulación lógica de un rumor que todavía no se ha recibido, efecto ya de lo que no tiene lugar. «Tiempo hueco, / una especie de vacío agotador entre las láminas de la madera / cortante, / nada que llama al tronco del hombre, / el cuerpo tomado como trozo del hombre», es el *tympanon* de los Tarahumaras.

Esta repercusión fatigada ya por un tipo que todavía no ha sonado, este tiempo sellado entre la escritura y el habla (se) llaman un *coup de donc*.

Cuando perfora, se muere de envidia de sustituir a algún cadáver glorioso. Basta en suma, apenas, esperar.

Pinsegracht, ocho-doce mayo 1972.

cilaciones que le comunicaba el rodillo, cuya superficie entera aparecía marcada (con una helicoide demasiado apretada para que se pudiera ver en ella otra cosa que finas rayas muy cerca unas de otras) por el surco de varia profundidad que habían abierto las ondas originales.»

MICHEL LEIRIS*

* Michel Leiris (París, 1901) participa en el movimiento surrealista, y mantiene en lo sucesivo una doble actividad como escritor y etnógrafo. Su escritura es una búsqueda de un «yo» que no acaba de dar con la manera exacta de expresarse. Su obra de mayor envergadura, *La règle du jeu*, está constituida por cuatro volúmenes, escritos a lo largo de casi tres decenios: *Biffures*, 1948; *Fourbis*, 1955; *Fibrilles*, 1966; *Frêle Bruit*, 1976. *(N. del T.)*

La Différance*

*Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, publicada simultáneamente en el *Bulletin de la Societé française de philosophie* (julio-setiembre, 1968) y en *Theorie d'ensemble* (col. Quel, Ed. de Seuil, 1968).

Hablaré, pues, de un letra.

De la primera, si hay que creer al alfabeto y a la mayor parte de las especulaciones que se han aventurado al respecto. Hablaré, pues, de la letra *a,* de esta primera letra que ha podido parecer necesario introducir, aquí o allá, en la escritura de la palabra *différance**; y ello en el curso de una escritura sobre la escritura, de una escritura en la escritura y cuyos diferentes trayectos se encuentran, pues, pasando, en ciertos puntos muy determinados, por una suerte de gran falta de ortografía, por esa falta de ortodoxia que rige una escritura, una falta contra la ley que rige lo escrito y el continente en su decencia. Esta falta de ortografía, siempre puede ser borrada o reducida, de hecho y de derecho, y encontrarla según los casos que se analizan cada vez, pero que aquí vienen a ser lo mismo, grave, indecorosa, incluso en la hipótesis de la mayor ingenuidad, divertida. Aunque se trata de pasar en silencio tal infracción, el interés que en ello se pone se deja reconocer de antemano, asignar, como prescrito por la ironía muda, inaudible de esta permutación de letras, siempre podrá hacerse como si esto no señalara ninguna diferencia. Mi propósito de hoy, debo decir desde ahora, se dirigirá menos a pensar en justificar esta falta silenciosa de ortografía, menos todavía a excusarla, que a agravar el juego con una cierta insistencia.

A cambio, se me deberá excusar si me refiero, al menos implícitamente, a tal o cual texto que me he arriesgado a publicar. Es que yo querría precisamente intentar, en una cierta medida, y por más que esto sea en principio y al fin por razones esenciales de derecho, imposible, unir en un *haz* las diferentes direcciones en las que he podido utilizar o mejor me he dejado imponer en su neografismo por lo que provisionalmente llamaré la palabra o el concepto de *différance* y que no es, ya lo veremos, literalmente, ni una palabra ni un concepto. Me atengo a

* Proponemos, de manera tentativa, una posible traducción: *diferancia,* que, si bien *no suena* igual que diferencia —como ocurre en el francés *différance*—, presenta, no obstante, la misma variación e/a, lo cual haría en todo caso inteligible cualquier discusión ulterior en el texto de Derrida. *(N. del T.)*

la palabra *haz* por dos razones: por una parte no se tratará, cosa que también habría podido hacer, de describir una historia, de contar las etapas, texto a texto, contexto a contexto, mostrando cada vez qué economía ha podido imponer este desarreglo gráfico, sino más bien del *sistema general de esta economía*. Por otra parte, la palabra *haz* parece más propia para poner de manifiesto que la agrupación propuesta tiene la estructura de una intricación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido —o de fuerza— igual que estará lista para anudar otras.

Recuerdo, pues, de una manera completamente preliminar, que esta discreta intervención gráfica, que no se ha hecho en principio ni simplemente por el escándalo del lector o del gramático, ha sido calculada en el proceso escrito de una interrogación sobre la escritura. Ahora bien, se da el caso, diría en realidad, de que esta diferencia gráfica (la *a* en el lugar de la *e*), esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales, es puramente gráfica; se escribe o se lee, pero no se oye. No se puede oír, y veremos también en qué sentido sobrepasa el orden del entendimiento. Se propone por una marca muda, un monumento tácito, yo diría incluso por una pirámide, que piensa así no sólo en la forma de la letra cuando se imprime en capital o en mayúscula, sino también en ese texto de la *Enciclopedia* de Hegel en el que el cuerpo del signo se compara a la pirámide egipcia. La *a* de la *différance,* pues, no se oye, permanece silenciosa, secreta y discreta como una tumba: *oikevis*. Señalaremos así por anticipación este lugar, residencia familiar y tumba de lo propio donde se produce en diferancia *la economía de la muerte*. Esta piedra no está lejos, siempre que se sepa descifrar la leyenda, de señalar la muerte del dinasta.

Una tumba que no se puede ni siquiera hacer resonar. En efecto, yo no puedo hacerles saber por mi discurso, por mi palabra proferida en este momento ante la Sociedad Francesa de Filosofía, de qué diferencia hablo en el momento en que hablo. No puedo hablar de esta diferencia gráfica sino sosteniendo un discurso muy desviado sobre una escritura y a condición de precisar, cada vez, que me refiero a la diferencia con una *e* o a la diferancia con una *a*. Lo cual no va a simplificar las cosas hoy y nos dará muchos problemas a ustedes y a mí si al menos queremos entendernos. De todas formas, las precisiones orales que haré, cuando diga «con *e*», o «con *a*» se referirán a un texto escrito, que vigila mi discurso, a un texto que tengo delante, que leeré y hacia el cual será preciso que intente conducir sus manos y sus ojos. No podemos evitar pasar por un texto escrito, ordenarnos sobre el desarreglo que se produce en él, y esto es lo que me importa antes que nada.

Sin duda este silencio piramidal de la diferencia gráfica entre la *e* y la *a* no puede funcionar sino en el interior del sistema de la escritura fonética, y en el interior de una lengua o de una gramática históricamente ligada a la escritura fonética así como a toda la cultura que le es

inseparable. Pero diré que ello mismo —este silencio que funciona en el interior solamente de una escritura llamada fonética— señala o recuerda de manera muy oportuna que, contrariamente a un enorme prejuicio, no hay escritura fonética. No hay una escritura pura y rigurosamente fonética. La escritura llamada fonética no puede en principio y de derecho, y no sólo por una insuficiencia empírica o técnica, funcionar, si no es admitiendo en ella misma 'signos' no fonéticos (puntuación, espacios etc.) de los que se dará cuenta enseguida, al examinar la estructura y la necesidad, que toleran muy mal el concepto de signo. Mejor, el juego de la diferencia del que Saussure sólo ha recordado que es la condición de posibilidad y de funcionamiento de todo signo, este juego es en sí mismo silencioso. Es inaudible la diferencia entre dos fonemas, lo único que les permite ser y operar como tales. Lo inaudible abre a la interpretación los dos fonemas presentes, tal como se presentan. Si no hay, pues, una escritura puramente fonética, es que no hay *phoné* puramente fonética. La diferencia que hace separarse los fonemas y hace que se oigan, en todos los sentidos de esta palabra, permanece inaudible.

Se objetará que por las mismas razones, la diferencia gráfica se sumerge también en la noche, nunca es plenamente un término sensible, sino que alarga una relación invisible, el trazo de una relación no aparente entre dos espectáculos sin duda. Pero que, desde ese punto de vista, la diferencia marcada en la 'diferencia' entre la *e* y la *a* se desnuda a la vista y al oído, sugiere quizá felizmente que es preciso dejarse ir aquí a un orden que ya no pertenece a la sensibilidad. Pero no pertenece más a la inteligibilidad, a una idealidad que no está fortuitamente afiliada a la objetividad del *theorein* o del entendimiento. Es preciso dejarse llevar aquí a un orden, pues, que resista a la oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible. El orden que resiste a esta oposición, y la resiste porque la lleva (en sí), se anuncia en un movimiento de diferancia (con una *a*) entre dos diferencias o entre dos letras, diferancia que no pertenece ni a la voz ni a la escritura en el sentido ordinario y que se tiende, como el espacio extraño que nos reunirá aquí durante una hora, entre palabra y escritura, más allá también de la familiaridad tranquila que nos liga a la una y a la otra, a veces en la ilusión de que son dos.

¿Cómo me las voy a arreglar para hablar de la *a* de la diferancia? Está claro que esto no puede ser expuesto. Nunca se puede exponer más que lo que en un momento determinado puede hacerse presente, manifiesto, lo que se puede mostrar, presentarse como algo presente, algo presente en su verdad, la verdad de un presente, o la presencia del presente. Ahora bien, si la diferancia ~~es~~ (pongo el «~~es~~» bajo una tachadura) lo que hace posible la presentación del presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente. A nadie. Reservándose y no exponiéndose, excede en este punto preciso y de manera regulada

el orden de la verdad, sin disimularse, sin embargo, como cualquier cosa, como un ser misterioso, en lo oculto de un no-saber o en un agujero cuyos bordes son determinables (por ejemplo, en una topología de la castración). En toda exposición estaría expuesta a desaparecer como desaparición, correría el riesgo de aparecer: de desaparecer.

Sin embargo, los rodeos, los periodos, la sintaxis a la que a menudo deberé recurrir se parecerán, a veces hasta confundirse con ellos, a los de la teología negativa. Ya se ha hecho necesario señalar que la diferancia no es, no existe, no es un ser presente *(on)*, cualquier que éste sea; y se nos llevara a señalar también todo *lo que no es,* es decir, *todo;* y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente. Y sin embargo, lo que se señala así de la diferancia no es teólogico, ni siquiera del orden más negativo de la teología negativa, que siempre se ha ocupado de librar, como es sabido, una superesencialidad más allá de las categorías finitas de la esencia y de la existencia, es decir, de la presencia, y siempre de recordar que si a Dios le es negado el predicado de existencia, es para reconocerle un modo de ser superior, inconcebible, inefable. No se trata aquí de un movimiento así, y ello se confirmará progresivamente. La diferancia es no sólo irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica —ontoteología—, sino que, incluso abriendo el espacio en el que la ontoteología —la fisolofía— produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno.

Por la misma razón, no sabré por dónde comenzar a trazar el haz o el gráfico de la diferancia. Puesto que lo que se pone precisamente en tela de juicio, es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad de principio. La problemática de la escritura se abre con la puesta en tela de juicio del valor de *arkhé.* Lo que yo propondré aquí no se desarrollará, pues, simplemente como un discurso filosófico, que opera desde un principio, unos postulados, axiomas o definiciones y se desplaza siguiendo la linealidad discursiva de un orden de razones. Todo en el trazado de la diferancia es estratégico y aventurado. Estratégico porque ninguna verdad transcendente y presente fuera del campo de la escritura puede gobernar teológicamente la totalidad del campo. Aventurado porque esta estrategia no es una simple estrategia en el sentido en que se dice que la estrategia orienta la táctica desde un objetivo final, un *telos* o el tema de una dominación, de una maestría, y de una reapropiación última del movimiento o del campo. Estrategia finalmente sin finalidad, se la podría llamar táctica ciega, empírica, si el valor de empirismo no tomara en sí mismo todo su sentido de su oposición a la responsabilidad filosófica. Si hay un cierto vagabundeo en el trazado de la diferancia, ésta no sigue la línea del discurso filosófico-lógico más que la de su contrario simétrico y solidario, el discurso empírico-lógico. El concepto de juego está más allá de esta oposición, anuncia en vísperas y más allá de la fi-

losofía, la unidad del azar y de la necesidad en un cálculo sin fin.

También, por decisión y regla de juego, si así lo quieren ustedes, haciendo volver esta charla sobre sí misma, nos introduciremos en el pensamiento de la diferancia por el tema de la estrategia o de la estratagema. Con esta justificación, solamente estratégica, quiero subrayar que lo eficaz de esta temática de la diferancia puede muy bien, deberá ser relevado un día, prestarse él mismo, si no ya a su reemplazo, al menos a su encadenamiento en una cadena que en verdad no habrá gobernado nunca. Por lo que, una vez más, no es teológica.

Diré pues en principio que la diferancia, que no es ni un palabra ni un concepto, me ha parecido estratégicamente lo más propio para ser pensado, si no para ser dominado —siendo el pensamiento quizá aquí lo que hay en una cierta relación necesaria con los límites estructurales del dominio— lo más irreductible de nuestra «época». Parto, pues, estratégicamente, del lugar y del tiempo en que «nosotros» estamos, aunque mi overtura no sea en última instancia justificable y siempre sea a partir de la diferancia y de su «historia» como podemos pretender saber quiénes y dónde estamos «nosotros», y lo que podrían ser los límites de una «época».

Aunque diferancia no sea ni una palabra ni un concepto, tratemos no obstante de hacer un análisis semántico fácil y aproximativo que nos llevará a la vista del juego.

Sabido es que el verbo «diferir» (verbo latino *differre*) tiene dos sentidos que parecen muy distintos; son objeto, por ejemplo en el Littré, de dos artículos separados. En este sentido el *differre* latino no es la traducción simple del *diapherein* griego y ello no dejará de tener consecuencias para nosotros, que vinculamos esta charla a una lengua particular y una lengua que pasa por ser menos filosófica, menos originariamente filosófica que la otra. Pues la distribución del sentido en el griego no comporta uno de los dos motivos del *differre* latino a saber, la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos que yo resumiría aquí en una palabra de la que nunca me he servido, pero que se podría inscribir en esta cadena: la temporización. Diferir en este sentido es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del «deseo» o de la «voluntad», efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto. Y veremos —más tarde— que esta temporización es también temporización y espaciamiento, hacerse tiempo del espacio, y hacerse espacio del tiempo, «constitución originaria» del tiempo y del espacio, diría la metafísica o la fenomenología transcendental en el lenguaje que aquí se critica y desplaza.

El otro sentido de *diferir* es el más común y el más identificable: no

ser idéntico, ser otro, discernible, etc. Tratándose de diferen(te)/(cia)s*, palabra que se puede escribir como se quiera, con una *t* o una *d* final, ya sea cuestión de alteridad de desemejanza o de alteridad de alergia y de polémica, es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, *espaciamiento*.

Ahora bien, la palabra diferencia (con e) nunca ha pedido remitir así a diferir como temporización ni a lo diferente como *polemos*. Es esta pérdida de sentido lo que debería compensar —económicamente— la palabra diferancia (con a). Ésta puede remitir a la vez a toda la configuración de sus significaciones, es inmediatamente e irreductiblemente polisémica y ello no será indiferente a la economía del discurso que trato de sostener. Remite no sólo, por supuesto como toda significación, a ser sostenida por un discurso o un contexto interpretativo, sino también ya en alguna manera por sí misma, o al menos más fácilmente por sí misma que cualquier otra palabra, viniendo la *a* inmediatamente del participio presente (difiriendo) y aproximándonos a la acción en curso del diferir, antes incluso que haya producido un efecto constituido en diferente o en diferencia (con e). En una conceptualidad y con exigencias clásicas, se diría que «diferancia» designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos. Pero aproximándonos al núcleo infinitivo y activo del diferir, «diferancia» (con a) neutraliza lo que denota el infinitivo como simplemente activo, lo mismo que *mouvance** no significa en nuestra lengua el simple hecho de mover, de moverse o de ser movido. La resonancia no es en mayor medida el acto de resonar. Hay que meditar, en el uso de nuestra lengua, que la terminación en *ancia* permanece indecisa entre lo activo y lo pasivo. Y veremos por qué lo que se deja designar como diferancia no es simplemente activo ni simplemente pasivo, y anuncia o recuerda más bien algo como la voz media, dice una operación que no es una operación, que no se deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto, ni a partir de un agente ni a partir de un paciente, ni a partir ni a la vista de cualquiera de estos términos. Ahora bien, la voz media, una cierta intransitividad, es quizá lo que la filosofía, constituyéndose en esta represión, ha comenzado por distribuir en voz activa y voz pasiva.

Diferancia como temporización, diferancia como espaciamiento. ¿Cómo se conjugan? Partamos, puesto que ya estamos instalados en

* Juega Derrida con la doble connotación diferente/diferencia y diferente/desavenencia, que, en castellano, está también incluida en el término «diferencias». *(N. del T.)*

ella, de la problemática del signo y de la escritura. El signo, se suele decir, se pone en lugar de la cosa misma, de la cosa presente, «cosa» vale aquí tanto por el sentido como por el referente. El signo representa lo presente en su ausencia. Tiene lugar en ello. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, digamos lo presente, el ser-presente, cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería, pues, la presencia diferida. Bien se trate de signo verbal o escrito, de signo monetario, de delegación electoral y de representación política, la circulación de los signos difiere el momento en el que podríamos encontrarnos con la cosa misma, adueñarnos de ella, consumirla o guardarla, tocarla, verla, tener la intuición presente. Lo que yo describo aquí para definir, en la banalidad de sus trazos, la significación como diferancia de temporización, es la estructura clásicamente determinada del signo: presupone que el signo, difiriendo la presencia, sólo es pensable a partir de la presencia que difiere y a la vista de la presencia diferida que pretende reapropiarse. Siguiendo esta semiología clásica, la sustitución del signo por la cosa misma es a la vez segunda y provisional: segunda desde una presencia original y perdida de la que el signo vendría a derivar; provisional con respecto a esta presencia final y ausente en vista de la cual el signo sería un movimiento de mediación.

Al tratar de poner en tela de juicio este carácter de secundariedad provisional del sustituto, sin duda veríamos anunciarse algo como una diferancia originaria, pero no se podrá siquiera llamarla originaria o final, en la medida en que los valores de origen, de *arkhé,* de *telos,* de *ekhatos* etc., siempre han denotado la presencia-*ousia, parousia,* etc. Cuestionar el carácter secundario y provisional del signo, oponerle una diferancia «originaria», tendría, pues, como consecuencias:

1. que ya no se podría comprender la diferancia bajo el concepto de «signo» que siempre ha querido decir representación de una presencia y se ha constituido en un sistema (pensamiento o lengua) regulado a partir y a la vista de la presencia;

2. que se pone así en tela de juicio la autoridad de la presencia o de su simple contrario simétrico, la ausencia o la falta. Se interroga así el límite que siempre nos ha constreñido, que todavía nos constriñe a nosotros, los hablantes de una lengua y de un sistema de pensamiento —a formar el sentido del ser en general como presencia o ausencia, en las categorías del ser y de la entidad *(ousia).* Se ve ya que el tipo de pregunta al que de este modo hemos sido reconducidos es, digamos, el tipo heideggeriano, y la diferancia *parece* conducirnos a la diferencia óntico-ontológica. Se me permitirá que posponga esta referencia. Señalaré solamente que entre la diferencia como temporización-temporalización, que ya no se puede pensar en el horizonte del presente, y lo que dice Heidegger en *El ser y el tiempo* de la temporalización como horizonte transcendental de la cuestión del ser, que es preciso li-

berar de la dominación tradicional y metafísica por el presente o el ahora, la comunicación es estrecha, incluso si no es exhaustiva e irreductiblemente necesaria.

Pero primero quedémonos en la problemática semiológica para ver conjugadas allí la diferancia como temporización y la diferancia como espaciamiento. La mayoría de las investigaciones semiológicas o lingüísticas que hoy dominan el campo del pensamiento, sea por sus propios resultados, sea por la función de modelo regulador que ven reconocer por todas partes, conducen genealógicamente a Saussure, errada o acertadamente, como al común instaurador. Ahora bien, Saussure es inicialmente quien ha situado *lo arbitrario del signo* y *el carácter* diferencial del signo en el principio de la semiología general, singularmente de la lingüística. Y los dos motivos —arbitrario y diferencial— son a sus ojos, es sabido, inseparables. No puede haber algo arbitrario si no es porque el sistema de los signos está constituido por diferencias, no por la totalidad de los términos. Los elementos de la significación funcionan no por la fuerza compacta de núcleo, sino por la red de las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros. «Arbitrario y diferencial», dice Saussure, «son dos cualidades correlativas».

Ahora bien, este principio de la diferencia, como condición de la significación, afecta a la *totalidad del signo,* es decir, a la vez a la cara del significado y a la cara del significante. La cara del significado es el concepto, el sentido ideal; y el significante es lo que Saussure llama la «imagen», «huella psíquica» de un fenómeno material, físico, por ejemplo acústico. No vamos a entrar aquí en todos los problemas que plantean estas definiciones. Citemos solamente a Saussure en el punto que nos interesa: «Si la parte conceptual del valor está constituida únicamente por relaciones y diferencias con los otros términos de la lengua se puede decir lo mismo de la parte material...» Todo lo que precede viene a decir que en la lengua no hay más que diferencias. Aun más, una diferencia supone en general términos positivos entre los que se establece: pero en la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos. Ya tomemos el significado o el significante, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultados de este sistema. «Lo que hay de idea o de materia fónica en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos.»

Extraeremos como primera consecuencia que el concepto significado no está nunca presente en sí mismo, en una presencia suficiente que no conduciría más que a sí misma. Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias. Un juego tal, la diferancia, ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptuales en general. Por la misma razon, la

diferancia, que no es un concepto, no es una mera palabra, es decir, lo que se representa como una unidad tranquila y presente, autorreferente, de un concepto y una fonía. Veremos más adelante lo que es una palabra en general.

La diferencia de la que habla Saussure no es en sí misma ni un concepto ni una palabra entre otras. Se puede decir esto *a fortiori* de la diferancia. Y así se nos conduce a explicitar la relación que une la una y la otra.

En una lengua, en el *sistema* de la lengua, no hay más que diferencias. Una operación taxonómica puede siempre proporcionar el inventario sistemático, estadístico y clasificatorio. Pero, por una parte, estas diferencias *actúan:* en la lengua, en el habla también y en el intercambio entre lengua y habla. Por otra parte, estas diferencias son en sí mismas *efectos.* No han caído del cielo ya listas; no están más inscritas en un *topos noetos* que prescritas en la cera del cerebro. Si la palabra «historia» no comportara en sí misma el motivo de una represión final de la diferencia, se podría decir que únicamente las diferencias pueden ser de entrada y totalmente «históricas».

Lo que se escribe como «diferancia» será así el movimiento de juego que «produce», por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la diferancia que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La diferancia es el «origen» no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de «origen», pues, ya no le conviene.

Puesto que la lengua, de la que Saussure dice que es una clasificación, no ha caído del cielo, las diferencias se han producido, son efectos producidos, pero efectos que no tienen como causa un sujeto o una sustancia, una cosa en general, un ente presente en alguna parte y que escapa al juego de la diferancia. Si hubiera implicada una tal presencia, de la forma más clásica del mundo, en el concepto de causa en general, sería pues necesario hablar de efecto sin causa, lo que enseguida conduciría a no hablar más de efecto. La salida fuera del cierre de este esquema, he tratado de indicar su objetivo a través de la «marca», que ya no es un efecto que no tiene una causa, sino que no puede bastarse a sí misma, fuera de texto, para operar la transgresión necesaria.

Como no hay presencia antes de la diferencia semiológica y fuera de ella, se puede extender al signo en general lo que Saussure escribe de la lengua: «La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible, y produzca todos sus efectos; pero ésta es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente, el acto de habla la precede siempre.»

Reteniendo al menos el esquema, si no ya el sentido de la exigencia formulada por Saussure, designaremos como *diferancia* el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en

general se constituye «históricamente» como entramado de diferencias. «Se constituye», «se produce», «se crea», «movimiento», «históricamente», etc., se deben entender más allá de la lengua metafísica en la que se han trazado con todas sus implicaciones. Sería necesario mostrar por qué los conceptos de producción, como los de constitución y de historia, son desde este punto de vista cómplices del que aquí ponemos en cuestión, pero esto me llevaría hoy demasiado lejos —hacia la teoría de la representación del «círculo» en el cual parece que estamos encerrados nosotros mismos— y yo no los uso aquí, como muchos otros conceptos, sino por comodidad estratégica y para iniciar la deconstrucción de su sistema en el punto actualmente más decisivo. Se habrá en todo caso comprendido, por el círculo mismo en que parecemos inscritos, que la diferancia, tal como se escribe aquí, no es más estática que genética, no es más estructural que histórica. O no menos, y es no leer, no leer sobre todo lo que aquí falta a la ética ortográfica, querer objetarla a partir de la más vieja de las oposiciones metafísicas, por ejemplo oponiéndole algún punto de vista generativo a un punto de vista estructuralista-taxonomista, o a la inversa. En cuanto a la diferancia, lo que sin duda hace el pensamiento incómodo y el confort poco seguro, estas oposiciones no tienen la más mínima pertinencia.

Si consideramos ahora la cadena en la que la «diferancia» se deja someter a un cierto número de substituciones no sinonímicas, según la necesidad del contexto, por qué recurrir a la «reserva», a la «archiescritura», al «archirrastro», al «espaciamiento», incluso al «suplemento», o al *pharmakon,* pronto al himen, al margen-marca-marcha, etc.

Recomencemos. La diferancia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo existente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporalización). Y es esta constitución del presente, como síntesis «originaria» e irreductiblemente no-simple, pues, sensu estricto, no-originaria, de marcas, de rastros de retenciones y de protenciones (para reproducir aquí, analógicamente y de manera pro-

visional, un lenguaje fenomenológico y transcendental que se revelará enseguida inadecuado) que yo propongo llamar archi-escritura, archi-rastro o diferancia. Esta (es) (a la vez) espaciamiento (y) temporización.

Este movimiento (activo) de la (producción de la) diferancia sin origen, ¿no habríamos podido llamarla simplemente y sin neografismo, *diferenciación*? Entre otras confusiones, una palabra así hubiera dejado pensar en alguna unidad orgánica, originaria y homogénea, que en un momento dado viene a dividir, a recibir la diferencia como un acontecimiento. Sobre todo, formado sobre el verbo diferenciar, anularía la significación económica del rodeo, de la demora temporalizadora, del «diferir». Una nota, aquí, de paso. La debo a una lectura reciente de un texto que Koyré había consagrado en 1934, en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse a Hegel* en Iena (reproducida en sus *Études d'histoire de la penseé philosophique*). Koyré hace ahí largas citas, en alemán, de la *Lógica* de Iena y propone su traducción. Ahora bien, en dos ocasiones encuentra en el texto de Hegel la expresión *differente Beziehung*. Esta palabra de raíz latina *(different)* es rara en alemán y también, creo, en Hegel, que más bien dice *verschieden, ungleich,* que llama a la diferencia *Unterschied,* y *Verschiedenheit* a la variedad cualitativa. En la *Lógica* de Iena, se sirve de la palabra *differente* en el momento en que trata precisamente del tiempo y del presente. Antes de llegar a una discusión preciosa de *Koyre,* he aquí algunas frases de Hegel, tal como las traduce: «El infinito, en esta simplicidad, es, como momento opuesto a lo igual consigo mismo lo negativo, y en sus momentos, mientras que se presenta a (sí mismo) y en sí mismo la totalidad, (es) lo que excluye en general, el punto o el límite, pero en ésta su acción de negar, se relaciona inmediatamente con el otro y se niega a sí mismo. El límite o el momento del presente *(der Gegen-wart),* el «este» absoluto del tiempo, o el ahora, es de una simplicidad negativa absoluta, que excluye de sí absolutamente toda multiplicidad y, por esto mismo, está absolutamente determinado; es no un todo o un *quantum* que se extendería en sí (y) que, en sí mismo, también tendría un momento indeterminado, un diverso que, indiferente *(gleichgültig)* o exterior en el mismo, se relacionaría con otro *(auf ein anderes bezöge),* pero es ahí una relación absolutamente diferente del simple *(sonderns es ist absolut differente Beziehung)*.» Y Koyre precisa de manera digna de mención en nota: «Relación diferente: diferente *Beziehung*. Se podría decir: relación diferenciante.» Y en la página siguiente, otro texto de Hegel, donde se puede leer esto: *«Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung.* (Esta relación es [el] presente como relación diferente).» Otra nota de Koyre: «El término *different* se toma aquí en un sentido activo.»

Escribir *difiriente* o *diferancia* (con una a) podría ya tener la utilidad de hacer posible, sin otra nota o precisión, la traducción de Hegel en este punto particular que también es un punto absolutamente decisivo

de su discurso. Y la traducción sería, como siempre debe serlo, transformación de una lengua en otra. Naturalmente, sostengo que la palabra *diferancia* puede también servir para otros usos: inicialmente porque señala no sólo la actividad de la diferencia «originaria», sino también el rodeo temporalizador del diferir; sobre todo porque a pesar de relaciones de afinidad muy profunda que la diferancia así escrita mantiene con el discurso hegeliano, tal como debe ser leído, puede en un cierto punto no romper con él, lo que no tiene ningún tipo de sentido ni de oportunidad, sino operar en él una especie de desplazamiento a la vez ínfimo y radical, cuyo espacio trato de indicar en otro lugar pero del que me sería difícil hablar muy deprisa aquí.

Las diferencias son, pues, «producidas» —diferidas— por la diferancia. ¿Pero *qué* es lo que difiere o quién difiere? En otras palabras, *¿qué* es la diferancia? Con esta pregunta llegamos a otro lugar y otro recurso de la problemática.

¿Que és lo que difiere? ¿Quién difiere? ¿Qué es la diferancia?

Si respondiéramos a estas preguntas antes incluso de interrogarlas como pregunta, antes de darles la vuelta y de sospechar de su forma, hasta en lo que parece en ellas más natural y más necesario, volveríamos ya a caer de este lado de lo que acabamos de despejar. Si aceptáramos, en efecto, la forma de la pregunta, en su sentido y en su sintaxis («qué es lo que», «qué es quien» «quién es el que»...), sería necesario admitir que la diferancia es derivada, sobrevenida, dominada y gobernada a partir del punto de un existente-presente, pudiendo éste ser cualquier cosa, una forma, un estado, un poder en el mundo, a los que se podrá dar toda clase de nombres, un *que,* o un existente presente como *sujeto,* un *quien.* En este último caso especialmente, se admitiría implícitamente que este existente presente, como existente presente para sí, como consciencia, llegaría en un momento dado a diferir de ella: ya sea a retrasar y a alejar la satisfacción de una «necesidad» o de un «deseo», ya sea a diferir de sí, pero, en ninguno de estos casos, un existente-presente semejante sería «constituido» por esa diferancia.

Ahora bien, si nos referimos una vez más a la diferencia semiológica, ¿qué es lo que Saussure, en particular, nos ha recordado? Que «la lengua [que no consiste, pues, más que en diferencias] no es una función del sujeto hablante». Esto implica que el sujeto (identidad consigo mismo o en su momento, consciencia de la identidad consigo mismo, consciencia de sí) está inscrito en la lengua, es «función» de la lengua, no se hace sujeto hablante más que conformando su habla, incluso en la llamada «creación», incluso en la llamada «transgresión», al sistema de prescripciones de la lengua como sistema de diferencias, o al menos a la ley general de la diferancia, rigiéndose sobre el principio de la lengua del que dice Saussure que es «el lenguaje menos el habla». «La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos.»

Si por hipótesis tenemos por absolutamente rigurosa la oposición del habla a la lengua, la diferancia será no sólo el juego de las diferencias en la lengua, sino la relación del habla con la lengua, el rodeo también por el cual debo pasar para hablar, la prenda silenciosa que debo dar, y que igualmente vale para la semiología general que rige todas las relaciones del uso y al esquema del mensaje, el código, etc. (He tratado de sugerir en otra parte que esta diferancia en la lengua y en la relación del habla con la lengua impide la disociación esencial que en otro estrato de su discurso quería tradicionalmente señalar Saussure entre el habla y la escritura. La práctica de la lengua o del código que supone un juego de formas, sin sustancia determinada e invariable, que supone también en la práctica de este juego una retención y una protención de las diferencias, un espaciamiento y una temporización, un juego de marcas, es preciso que sea una especie de escritura *avant la lettre* una archiescritura sin origen presente, sin *arkhe.* De donde la tachadura regida por la *arkhe* y la transformación de la semiología general en gramatología, operando ésta un trabajo crítico sobre todo lo que, en la semiología y hasta en su concepto matriz —el signo— retenía presupuestos metafísicos incompatibles con el motivo de la diferancia.)

Podríamos sentirnos tentados por una objeción: ciertamente, el sujeto no se hace «hablante» más que comerciando con el sistema de las diferencias lingüísticas; o incluso el sujeto no se hace significante (en general, por el habla u otro signo) más que inscribiéndose en el sistema de las diferencias. En este sentido, ciertamente, el sujeto hablante o significante no estaría presente para sí en tanto que hablante o significante sin el juego de la diferancia lingüística o semiológica. Pero ¿no se puede concebir una presencia y una presencia para sí del sujeto antes de su habla o su signo, una presencia para sí del sujeto en una consciencia silenciosa e intuitiva?

Una pregunta semejante supone, pues, que antes del signo y fuera de él, con la exclusión de todo rastro y de toda diferancia es posible algo semejante a la consciencia. Y que, antes incluso de distribuir sus signos en el espacio y en el mundo, la consciencia puede concentrarse ella misma en su presencia. Ahora bien, ¿qué es la consciencia? ¿Qué quiere decir «consciencia»? Lo más a menudo en la forma misma del «querer decir» no se ofrece al pensamiento bajo todas sus modificaciones más que como presencia para sí, percepción de sí misma de la presencia. Y lo que vale de la consciencia vale aquí de la existencia llamada subjetiva en general. De la misma manera que la categoría del sujeto no puede y no ha podido nunca pensarse sin la referencia a la presencia como *upokeimenon* o como *ousia,* etc., el sujeto como consciencia nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para sí mismo. El privilegio concedido a la consciencia significa, pues, el privilegio concedido al presente; e incluso si se describe, en la profundidad con que lo hace Husserl, la temporalidad transcendental de la cons-

ciencia es al «presente viviente» al que se concede el poder de síntesis y de concentración incesante de las marcas.

Este privilegio es el éter de la metafísica, el elemento de nuestro pensamiento en tanto que es tomado en la lengua de la metafísica. No se puede delimitar un tal cierre más que solicitando hoy este valor de presencia del que Heidegger ha mostrado que es la determinación ontoteológica del ser; y al solicitar así este valor de presencia, por una puesta en tela de juicio cuyo *status* debe ser completamente singular, interrogamos el privilegio absoluto de esta forma o de esta época de la presencia en general que es la consciencia como querer-decir en la presencia para sí.

Ahora bien, llegamos, pues, a plantear la presencia —y singularmente la consciencia, el ser cerca de sí de la consciencia— no como la forma matriz absoluta del ser, sino como una «determinación» y como un «efecto». Determinación o efecto en el interior de un sistema que ya no es el de la presencia, sino el de la diferancia, y que ya no tolera la oposición de la actividad y de la pasividad, en mayor medida que la de la causa y del efecto o de la indeterminación y de la determinación, etc., de tal manera que al designar la consciencia como un efecto o una determinación se continúa, por razones estratégicas, que pueden ser más o menos lúcidamente deliberadas y sistemáticamente calculadas, a operar según el léxico de lo mismo que se de-limita.

Antes de ser, tan radicalmente y tan expresamente, el de Heidegger, este gesto ha sido también el de Nietzsche y el de Freud; quienes, uno y otro, como es sabido, y a veces de manera tan semejante, han puesto en tela de juicio la consciencia en su certeza segura de sí. Ahora bien, ¿no es notable que lo hayan echo uno y otro a partir del motivo de la diferancia?

Éste aparece casi señaladamente en sus textos y en esos lugares donde se juega todo. No podría extenderme aquí; simplemente recordaré que para Nietzsche la gran actividad principal es inconsciente y que la consciencia es el efecto de las fuerzas cuya esencia y vías y modos no le son propios. Ahora bien, la fuerza misma nunca está presente: no es más que un juego de diferencias y de cantidades. No habría fuerza en general sin la diferencia entre las fuerzas; y aquí la diferencia de cantidad cuenta más que el contenido de la cantidad, que la grandeza absoluta misma: «La cantidad misma no es, pues, separable de la diferencia de cantidad. La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la fuerza. Soñar con dos fuerzas iguales, incluso si se les concede una oposición de sentido, es un sueño aproximativo y grosero, sueño estadístico donde lo viviente se sumerge, pero que disipa la química» (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* pág. 49). Todo el pensamiento de Nietzsche ¿no es una crítica de la filosofía como indiferencia activa ante la diferancia, como sistema de reducción o de represión a-diaforística? Lo cual no excluye que según la misma lógica,

según la lógica misma, la filosofía viva *en* y *de* la diferancia, cegándose así a lo mismo que no es lo idéntico. Lo mismo es precisamente la diferancia (con una a) como paso alejado y equivocado de un diferente a otro, de un término de la oposición a otro. Podríamos así volver a tomar todas las parejas en oposición sobre las que se ha construido la filosofía y de las que vive nuestro discurso para ver ahí no borrarse la oposición, sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la diferancia del otro, como el otro diferido en la economía del mismo (lo inteligible como difiriendo de lo sensible, como sensible diferido, el concepto como intuición diferida-diferente; la cultura como naturaleza diferida-diferente; todos los otros de la *physis-techne, nomos, thesis,* sociedad, libertad, historia, espíritu, etc., —como *physis* diferida o como *physis* diferente. *Physis* en diferancia. Aquí se indica el lugar de una reciente interpretación de la mimesis, en su pretendida oposición a la *physis*). Es a partir de la muestra de este mismo como diferancia cuando se anuncia la mismidad de la diferencia y de la repetición en el eterno retorno. Tantos temas que se pueden poner en relación en Nietzsche con la sintomatología que siempre diagnostica el rodeo o la artimaña de una instancia disfrazada en su diferancia; o incluso con toda la temática de la interpretación activa que sustituye con el desciframiento incesante al desvelamiento de la verdad como presentación de la cosa misma en su presencia, etc. Cifra sin verdad, o al menos sistema de cifras no dominado por el valor de verdad que se convierte entonces en sólo una función comprendida, inscrita, circunscrita.

Podremos, pues, llamar diferancia a esta discordia «activa», en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobierna la cultura, la filosofía y la ciencia.

Es históricamente significante que esta diaforística en tanto que energética o economía de fuerzas, que se ordena según la puesta en tela de juicio de la primacía de la presencia como consciencia, sea también el motivo capital del pensamiento de Freud: otra diaforística, a la vez teoría de la cifra (o de la marca) y energética. La puesta en tela de juicio de la autoridad de la consciencia es inicialmente y siempre diferencial.

Los dos valores aparentemente diferentes de la diferancia se anudan en la teoría freudiana: el diferir como discernibilidad, distinción, desviación, diastema, *espaciamiento,* y el diferir como rodeo, demora, reserva, *temporización.*

1. Los conceptos de marca *(Spur),* de roce *(Bahnung),* de fuerzas de roce son desde el *Entwurt* inseparables del concepto de diferencia. No se puede describir el origen de la memoria y del psiquismo como memoria en general (consciente o inconsciente) más que tomando en consideración la diferencia entre los razonamientos. Freud lo dice

expresamente. No hay roce sin diferencia ni diferencia sin marca.

2. Todas las diferencias en la producción de marcas inconscientes y en los procesos de inscripción (*Niederschrift*) pueden también ser interpretadas como momentos de la diferancia, en el sentido de la puesta en reserva. Según un esquema que no ha cesado de guiar el pensamiento de Freud, el movimiento de la marca se describe como un esfuerzo de la vida que se protege a sí misma difiriendo la inversión peligrosa, constituyendo una reserva (*Vorrat*) y todas las oposiciones de conceptos que surcan el pensamiento freudiano relacionan cada uno de los conceptos a otro como los momentos de un rodeo en la economía de la diferancia. El uno no es más que el otro diferido, el uno diferente del otro. El uno es el otro en diferancia, el uno es la diferancia del otro. Así es como toda oposición aparentemente rigurosa e irreductible (por ejemplo, la de lo secundario y lo primario) se ve calificar, en uno u otro momento, de «ficción teórica». Es también así, por ejemplo (pero este ejemplo gobierna todo, comunica con todo), como la diferencia entre el principio del placer y el principio de realidad no es sino la diferencia como rodeo (*Ausfschub*). En *Más allá del principio de placer* escribe Freud: «Bajo la influencia del instinto de conservación del yo, el principio del placer se borra y cede el lugar al principio de realidad que hace que, sin renunciar al fin último que constituye el placer, consintamos en diferir la realización, en no aprovechar ciertas posibilidades que se nos ofrecen de apresurarnos en ello, incluso en soportar, a favor del largo rodeo (*Aufschub*) que tomamos para llegar al placer, un momentáneo descontento.»

Aquí tocamos el punto de mayor oscuridad en el enigma mismo de la diferancia, lo que divide justamente el concepto en una extraña partición. No es preciso apresurarse a decidir. ¿Cómo pensar *a la vez* la diferancia como rodeo económico que, en el elemento del mismo, pretende siempre reencontrar el placer en el lugar en que la presencia es diferida por cálculo (consciente o inconscientemente) y por otra parte la diferancia como relación con la presencia imposible, como gasto sin reserva, como pérdida irreparable de la presencia, usura irreversible de la energía, como pulsión de muerte y relación con el otro que interrumpe en apariencia toda economía? Es evidente —es absolutamente evidente— que no se pueden pensar *juntos* lo económico y lo no económico, lo mismo y lo completamente distinto, etc. Si la diferancia es este impensable, quizá no es necesario apresurarse a hacerlo evidente, en el elemento filosófico de la evidencia que habría hecho pronto disipar la ilusión y lo ilógico, con la infalibilidad de un cálculo que conocemos bien, para haber reconocido precisamente su lugar, su necesidad, su función en la estructura de la diferancia. Lo que en la filosofía sacaría provecho ya ha sido tomado en consideración en el sistema de la diferancia tal como se calcula aquí. He tratado en otra parte, en una lectura de Bataille, de indicar lo que podría ser una puesta en contacto,

si se quiere, no sólo rigurosa, sino, en un nuevo sentido, «científica», de esta «economía limitada» que no deja lugar al gasto sin reserva, a la muerte, a la exposición al sin sentido, etc., y de una economía general que toma en consideración la no-reserva, si se puede decir, que tiene en reserva la no-reserva. Relación entre una diferancia que encuentra su cuenta y una diferancia que fracasa en encontrar su cuenta, la apuesta de la presencia pura y sin pérdida confundiéndose con la de la pérdida absoluta, de la muerte. Por esta puesta en contacto de la economía limitada y de la economía general se desplaza y se reinscribe el proyecto mismo de la filosofía, bajo la especie privilegiada del hegelianismo. Se doblega la *Aufhebung* —el relevo— a escribirse de otra manera. Quizá, simplemente, a escribirse. Mejor, a tomar en consideración su consumación de escritura.

Pues el carácter económico de la diferancia no implica de ninguna manera que la presencia diferida pueda ser todavía reencontrada, que no haya así más que una inversión que retarda provisionalmente y sin pérdida la presentación de la presencia, la percepción del beneficio o el beneficio de la percepción. Contrariamente a la interpretación metafísica, dialéctica, «hegeliana» del movimiento económico de la diferancia, hay que admitir aquí un juego donde quien pierde gana y donde se gana y pierde cada vez. Si la presentación desviada sigue siendo definitiva e implacablemente rechazada, no es sino un cierto presente lo que permanece escondido o ausente; pero la diferancia nos mantiene en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia. Una cierta alteridad —Freud le da el nombre metafísico de inconsciente— es definitivamente sustraída a todo proceso de presentación por el cual lo llamaríamos a mostrarse en persona. En este contexto y bajo este nombre el inconsciente no es, como es sabido, una presencia para sí escondida, virtual, potencial. Se difiere, esto quiere decir sin duda que se teje de diferencias y también que envía, que delega representantes, mandatarios; pero no hay ninguna posibilidad de que el que manda «exista», esté presente, sea el mismo en algún sitio y todavía menos de que se haga consciente. En este sentido, contrariamente a los términos de un viejo debate, el lado fuerte de todas las inversiones metafísicas que ha realizado siempre, el «inconsciente» no es más una «cosa» que otra cosa, no más una cosa que una consciencia virtual o enmascarada. Esta alteridad radical con relación a todo modo posible de presencia se señala en efectos irreductibles de destiempo, de retardamiento. Y, para describirlos, para leer las marcas de las marcas «inconscientes» (no hay marca «consciente»), el lenguaje de la presencia o de la ausencia, el discurso metafísico de la fenomenología es inadecuado (pero el «fenomenólogo» no es el único que habla).

La estructura del retardamiento *(Nachträglichkeit)*, impide en efecto que se haga de la temporalización una simple complicación dialéctica

del presente vivo como síntesis originaria e incesante, constantemente reconducida a sí, concentrada sobre sí, concentrante, de rastros que retienen y de aberturas protencionales. Con la alteridad del «inconsciente» entramos en contacto no con horizontes de presentes modificados —pasados o por venir—, sino con un «pasado» que nunca ha sido presente y que no lo será jamás, cuyo «por-venir» nunca será la producción o la reproducción en la forma de la presencia. El concepto de rastro es, pues, inconmesurable con el de retención, de devenir-pasado de lo que ha sido presente. No se puede pensar el rastro —y así la diferancia— a partir del presente, o de la presencia del presente.

Un pasado que nunca ha sido presente, esta es la fórmula por la cual E. Levinas, según vías que ciertamente no son las del psicoanálisis, califica la marca y el enigma de la alteridad absoluta: el prójimo. En estos límites y desde este punto de vista al menos, el pensamiento de la diferancia implica toda la crítica de la ontología clásica emprendida por Levinas. Y el concepto de marca, como el de diferancia, organiza así a través de estas marcas diferentes y estas diferencias de marcas, en el sentido de *Nietzsche*, de Freud, de Levinas (estos «nombres de autores» no son aquí más que indicios), la red que concentra y atraviesa nuestra «época» como delimitación de la ontología (de la presencia).

Es decir, del existente o de la existencialidad. En todas partes, es la dominación del existente lo que viene a solicitar la diferancia, en el sentido en que *solicitare* significa, en viejo latín, sacudir como un todo, hacer temblar en totalidad. Es la determinación del ser en presencia o en existencialidad lo que es así pues interrogado, por el pensamiento de la diferancia. Una pregunta semejante no podría surgir y dejarse comprender sin que se abriera en alguna parte la diferencia del ser y el existente. Primera consecuencia: la diferancia no existe. No es un existente-presente, tan excelente, único, de principio o transcendental como se la desea. No gobierna nada, no reina sobre nada, y no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No sólo no hay reino de la diferancia, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino. Lo que la hace evidentemente amenazante e infaliblemente temida por todo lo que en nosotros desea el reino, la presencia pasada o por venir de un reino. Y es siempre en el nombre de un reino como se puede, creyendo verla engrandecerse con una mayúscula, reprocharle querer reinar.

¿Es que, sin embargo, la diferancia se ajusta en la desviación de la diferencia óntico-ontológica tal como se piensa; tal como la «época» se piensa ahí en particular «a través», si aún puede decirse, de la meditación heideggeriana?

No hay respuesta simple a una pregunta semejante.

Por una cierta cara de sí misma, la diferancia no es ciertamente más que el despliegue histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica. La *a* de la diferancia señala el *movimiento* de este despliegue.

Y sin embargo, el pensamiento del sentido o de la verdad del ser, la determinación de la diferancia en diferencia óntico-ontológica, la diferencia pensada en el horizonte de la cuestión del ser, ¿no es todavía un efecto intrametafísico de la diferancia? El despliegue de la diferancia no es quizá sólo la verdad del ser o de la epocalidad del ser. Quizá hace falta intentar pensar este pensamiento inaudito, este trazado silencioso: que la historia del ser, cuyo pensamiento inscribe al *logos* griego-occidental, no es en sí misma, tal como se produce a través de la diferencia ontológica, más que una época del *diapherein*. No podríamos siquiera llamarla desde aquí «época» perteneciendo el concepto de epocalidad al interior de la historia como historia del ser. No habiendo tenido nunca sentido el ser, no habiendo nunca sido pensado o dicho como tal más que disimulándose en el existente, la diferancia de una cierta y muy extraña manera, (es) más «vieja» que la diferencia ontológica o que la verdad del ser. A esta edad se la puede llamar juego de la marca. De una marca que no pertenece ya al horizonte del ser sino cuyo juego lleva y cerca el sentido del ser: juego de la marca o de la diferancia que no tiene sentido y que no existe. Que no pertenece. Ningún mantenimiento, pero ninguna profundidad para este damero sin fondo donde el ser se pone en juego.

Es acaso así como el juego heracliteano del *en diapheron eauto,* del uno diferente de sí, difiriéndose consigo, se pierde ya como una marca en la determinación del *diapherein* en diferencia ontológica.

Pensar la diferencia ontológica sigue siendo sin duda, una tarea difícil cuyo enunciado ha permanecido casi inaudible. También prepararse más allá de nuestro *logos,* para una diferancia tanto más violenta cuanto que no se deja todavía reconocer como epocalidad del ser y diferencia ontológica, no es ni eximirse del paso por la verdad del ser ni de ninguna manera «criticarlo», «contestarlo», negar su incesante necesidad. Es necesario, por el contrario, quedarse en la dificultad de este paso, repetirlo en la lectura rigurosa de la metafísica en todas partes donde normaliza el discurso occidental, y no solamente en los textos de la «historia de la filosofía». Hay que dejar en todo rigor aparecer/desaparecer la marca de lo que excede la verdad del ser. Marca (de lo) que no puede nunca presentarse, marca que en sí misma no puede nunca presentarse: aparecer y manifestarse como tal en su fenómeno. Marca más allá de lo que liga en profundidad la ontología fundamental y la fenomenología. Siempre difiriendo, la marca no está nunca como tal en presentación de sí. Se borra al presentarse, se ensordece resonando, como la *a* al escribirse, inscribiendo su pirámide en la diferancia.

De este movimiento siempre se puede descubrir la marca anunciadora y reservada en el discurso metafísico y sobre todo en el discurso contemporáneo que habla, a través de las tentativas en que nos hemos interesado hace un instante (Nietzsche, Freud, Levinas) del cierre de la ontología. Singularmente en el texto heideggeriano.

Este nos provoca a interrogar la esencia del presente, la presencia del presente.

¿Qué es el presente? ¿Qué es pensar el presente en su presencia?

Consideremos por ejemplo, el texto de 1946 que se titula *Der Spruch des Anaximander*. Heidegger recuerda ahí que el olvido del ser olvida la diferencia del ser y el existente: «Pero la cosa del ser *(die Sache des Seins)*, es ser el *ser* del existente. La forma lingüística de este genitivo con multivalencia enigmática nombra una génesis *(Genesis)*, una proveniencia *(Herkunft)* del presente a partir de la *presencia (des Anbwesenden aus dem Anwesen)*. Pero, con la muestra de los dos, la esencia *(Wesen)* de esta proveniencia permanece secreta *(verborgen)*. No solamente la esencia de esta proveniencia, sino también la simple relación entre *presencia* y *presente (Anwesen und Anwesendem)* permanece impensada. Desde la aurora, parece que la pre*sencia*, y el existente-pre*sente* sean, cada uno por su lado, separadamente algo. Imperceptiblemente, la presencia se hace ella-misma un presente... La esencia de la presencia *(Des Wesen des Anwesens)* y así la diferencia de la pre*sencia* y el pre*sente* es olvidada. *El olvido del ser es el olvido de la diferencia del ser y el existente* (traducción en *Chemins,* págs. 296-297).

Recordándonos la diferencia entre el ser y el existente (la diferencia ontológica) como diferencia de la presencia y el presente, Heidegger avanza una proposición, un conjunto de proposiciones que aquí no se tratará, por una precipitación propia de la necedad, de «criticar», sino de devolver más bien a su poder de provocación.

Procedamos lentamente. Lo que Heidegger quiere, pues, señalar es esto: la diferencia del ser y el existente, lo olvidado de la metafísica, ha desaparecido sin dejar marca. La marca misma de la diferencia se ha perdido. Si admitimos que la diferancia (es) (en sí misma) otra cosa que la ausencia y la presencia, si *marca*, sería preciso hablar aquí, tratándose del olvido de la diferencia (del ser y el existente), de una desaparición de la marca de la marca. Es lo que parece implicar tal pasaje de *La palabra de Anaximandro*. «El olvido del ser forma parte de la esencia misma del ser, velado por él. El olvido pertenece tan esencialmente al destino del ser que la aurora de este destino comienza precisamente en tanto que desvelamiento del presente en su presencia. Esto quiere decir: la historia del ser comienza por el olvido del ser en que el ser retiene su esencia, la diferencia con el existente. La diferencia falta. Permanece olvidada. Sólo lo diferenciado-el presente y la presencia *(das Anwesende und das Anwesen) se desabriga, pero no en tanto que lo diferenciado. Al contrario, la marca matinal die frühe Spur)* de la diferencia se borra desde el momento en que la presencia aparece como un existente-presente *Des Anwesen wie ein Anwesendes erscheint)* y encuentra su proveniencia en un (existente)-presente supremo *(in einem höchsten Anwesenden)*».

No siendo la marca una presencia, sino un simulacro de una pre-

sencia que se disloca, se desplaza, se repite, no tiene propiamente lugar, el borrarse pertenece a su estructura. No sólo el borrarse que siempre debe poder sorprenderla, a falta de lo que ella no sería marca, sino indestructible, monumental substancia, sino el borrarse que la hace desaparecer en su aparición, salir de sí en su posición. El borrarse de la marca precoz *(die frühe Spur)* de la diferencia es, pues, «el mismo» que su trazado en el texto metafísico. Éste debe haber guardado la marca de lo que ha perdido o reservado, dejado de lado. La paradoja de una estructura semejante, es, en el lenguaje de la metafísica, esta inversión del concepto metafísico que produce el efecto siguiente: el presente se hace el signo del signo, la marca de la marca. Ya no es aquello a lo que en última instancia reexpide toda devolución. Se convierte en una función dentro de una estructura de devolución generalizada. Es marca y marca del borrarse de la marca.

El texto de la metafísica es así *comprendido*. Todavía legible; y para leerse. No está rodeado, sino atravesado por su límite, marcado en su interior por la estela múltiple de su margen. Proponiendo a la vez el monumento y el espejismo de la marca, la marca simultáneamente marcada y borrada, simultáneamente viva y muerta, viva como siempre al simular también la vida en su inscripción guardada. Pirámide. No un límite que hay que franquear, sino pedregosa, sobre una muralla, en otras palabras que hay que descifrar, un texto sin voz.

Se piensa entonces sin contradicción, sin conceder al menos ninguna pertinencia a tal contradicción, lo perceptible y lo imperceptible de la marca. La «marca matinal» de la diferencia se ha perdido en una invisibilidad sin retorno y, sin embrgo, su pérdida misma está abrigada, guardada, mirada, retardada. En un texto. Bajo la forma de la presencia. De la propiedad. Que en sí misma no es más que un efecto de escritura.

Después de haber hablado del borrarse de la marca matinal, Heidegger puede, pues, en la contradicción sin contradicción, consignar contrasignar el empotramiento de la marca. Un poco más lejos: —«La diferencia del ser y el existente no puede sin embargo, llegar luego a la experiencia como un olvido más que si se ha descubierto ya con la presencia del presente *(mit dem Anwesen des Anwesenden)*, y si está así sellada en una marca *(so eine Spur geprägt hat)* que permanece guardada *(gewahrt bleibt)* en la lengua a la que adviene el ser.»

Más adelante de nuevo, meditando el *to khreon* de Anaximandro, traducido aquí como *Brauch* (conservación), Heidegger escribe esto:

«Disponiendo acuerdo y deferencia *(Fug und Ruch. verfügend)* la conservación libera el presente *(Anwesende)* en su permanencia y lo deja libre cada vez para su estancia. Pero por eso mismo, el presente se ve igualmente comprometido en el peligro constante de endurecerse en la insistencia *(in das blosze Beharren verhärtet)* a partir de su duración que permanece. Así la conservación *(Brauch)* sigue siendo al mismo tiempo

en sí misma des-poseimiento *(Aushändigung:* des-conservación) de la presencia *(des Anwesens) in der Un-fug,* en lo disonante (el desunimiento). La conservación añade el des- *(Der Brauch fügt das Un-).»*

Y es en el momento en que Heidegger reconoce la conservación como marca cuando debe plantearse la cuestión: ¿se puede y hasta dónde se puede pensar este marca y el des- de la diferancia como *Wesen des Seins*? ¿El des- de la diferancia no nos lleva más allá de la historia del ser, más allá de nuestra lengua también y de todo lo que en ella puede nombrarse? ¿No apela, en la lengua del ser, a la transformación, necesariamente violenta, de esta lengua en una lengua totalmente diferente?

Precisemos esta cuestión. Y, para desalojar en ella la «marca» (y ¿quién ha creído que se ojeaba algo más que pistas para despistar?), leamos otra vez este pasaje:

«La traducción de *to khreon* como: «la conservación» *(Brauch)* no proviene de reflexiones etimológico-léxicas. La elección de la palabra «conservación» proviene de una tra-ducción anterior *(Ubersetzen)* del pensamiento que trata de pensar la diferencia en el despliegue del ser *(im Wesen des Seins)* hacia el comienzo historial del olvido del ser. La palabra «la conservación» es dictada al pensamiento en la aprehensión *(Erfahrung)* del olvido del ser. Lo que de esto propiamente hay que pensar en la palabra «la conservación», *to khreon* nombra propiamente una marca *(Spur),* marca que desaparece enseguida *(aisbald verschwindet)* en la historia del ser que se muestra histórico-mundialmente como metafísica occidental.»

¿Cómo pensar lo que está fuera de un texto? ¿Más o menos como su *propio margen*? Por ejemplo, ¿lo otro del texto de la metafísica occidental? Ciertamente la «marca que desaparece enseguida en la historia del ser... como metafísica occidental» escapa a todas las determinaciones, a todos los nombres que podría recibir en el texto metafísico. En estos nombres se abriga y así se disimula. No aparece ahí como la marca «en sí misma». Pero es porque no podría nunca aparecer en sí misma, como tal. Heidegger también dice que la diferencia no puede aparecer en tanto que tal: *«Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dasz der Unterschied als der Unterschied erscheint.»* No hay esencia de la diferencia, ésta (es) lo que no sólo no sabría dejarse apropiar en él *como tal* de su nombre o de su aparecer, sino lo que amenaza la autoridad del *como tal* en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia. Que no haya, en este punto, esencia propia[1], de la diferancia, implica que

[1] La diferancia no es una «especie» del género «diferencia ontológica». Si «la donación de presencia es propiedad del *Ereignen»* («Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens») («Zeit und Sein», en *L'endurance de la pensée,* Plon, 1968, tr. fr. Fédier, pág. 63), la diferancia no es un proceso de propiación en cualquier sentido que se tome. No es ni la posición (apropiación) ni la negación (expropiación), sino lo otro. Desde este momento, parece, pero señala-

no haya ni ser ni verdad del juego de la escritura en tanto que inscribe la diferancia.

Para nosotros, la diferancia sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son todavía, en tanto que nombres, metafísicos. En particular cuando hablan de la determinación de la diferancia en diferencia de la presencia y el presente *(Anwesen/Anwesend)*, pero sobre todo, y ya de la manera más general cuando hablan de la determinación de la diferancia en diferencia del ser y el existente.

Más «vieja» que el ser mismo, una tal diferancia no tiene ningún nombre en nuestra lengua. Pero sabemos ya que si es innombrable no es por provisión, porque nuestra lengua todavía no ha encontrado o recibido este nombre, o porque sería necesario buscarlo en otra lengua, fuera del sistema finito de la nuestra. Es porque no hay nombre para esto ni siquiera el de esencia o el de ser, ni siquiera el de diferancia, que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren.

«No hay nombre para esto»: leer esta proposición en su banalidad. Este innombrable no es un ser inefable al que ningún nombre podría aproximarse: Dios por ejemplo. Este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres, cadenas de sustituciones de nombres, y en las que, por ejemplo, el efecto nominal «diferancia» es él mismo acarreado, llevado, reinscrito, como una falsa entrada o una falsa salida todavía es parte del juego, función del sistema.

Lo que sabemos, lo que sabríamos si se tratara aquí simplemente de

mos aquí nosotros más bien la necesidad de un recorrido que ha de venir, no sería más que el ser una especie del género *Ereignis.* Heidegger: «... entonces el ser tiene su lugar en el movimiento que hace advenir a si lo propio *(Dan gehört das Sein in das Ereignen).* De él acogen y reciben su determinación el dar y su donación. Entonces el ser sería un género del *Ereignis* y no el *Ereignis* un género del ser. Pero la huida que busca refugio en semejante inversión sería demasiado barata. Pasa al lado del verdadero pensamiento de la cuestión y de su paladín *(Sie denkt am Sachverhalt vorbei). Ereignis* no es el concepto supremo que comprende todo, y bajo el que se podrían alinear ser y tiempo. Las relaciones lógicas de orden no quieren decir nada aquí. Pues, en la medida en que pensamos en pos del ser mismo y seguimos lo que tiene de propio *(seinem Eigenen folgen)*, éste se revela como la donación, concedida por la extensión *(Reichen)* del tiempo, del destino de *parousia (gewährte Gabe des geschickes von Anwesenheit).* La donación de presencia es propiedad del *Ereignen (Die Dabe von Anweswn ist Eigentum des Ereignens)».*

Sin la reinscripción desplazada en esta cadena (ser, presencia, propiación, etc.), no se transformará nunca de manera rigurosa e irreversible las relaciones entre lo ontológico, general o fundamental, y lo que ella domina o se subordina a título de ontología regional o de ciencia particular: por ejemplo, la economía política, el psicoanálisis, la semiolingüística, la retórica, en los que el valor de propiedad desempeña, más que en otras partes, un papel irreductible, pero igualmente las metafísicas espiritualistas o materialistas. A esta elaboración preliminar apuntan los análisis articulados en este volumen. Es evidente que una reinscripción semejante no estará nunca contenida en un discurso filosófico o teórico, ni en general en un discurso o un escrito: sólo sobre la escena de lo que he llamado en otra parte el texto general (1972).

un saber, es que no ha habido nunca, que nunca habrá palabra única, nombre-señor. Es por lo que el pensamiento de la letra *a* de la diferancia no es prescripción primera ni el anuncio profético de una nominación inminente y todavía inoída. Esta «palabra» no tiene nada de *kerygmática,* por poco que se pueda percibir la mayusculación. Poner en cuestión el nombre de nombre.

No habrá nombre único, aunque sea el nombre del ser. Y es necesario pensarlo sin *nostalgia,* es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna, de la patria perdida del pensamiento. Es preciso, al contrario, *afirmarla,* en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con una risa y un paso de danza.

Desde esta risa y esta danza, desde esta afirmación extraña a toda dialéctica, viene cuestionada esta otra cara de la nostalgia que yo llamaré la *esperanza* heideggeriana. No paso por alto lo que esta palabra puede tener aquí de chocante. Me arriesgo no obstante, sin excluir implicación alguna, y lo pongo en relación con lo que *La palabra de Anaximandro* me parece retener de la metafísica: la búsqueda de la palabra propia y del nombre único. Hablando de la «primera palabra del ser» *(das frühe Wort des Seins),* escribe Heidegger: «La relación con el presente, que muestra su orden en la esencia misma de la presencia, es única *(ist eine einzige).* Permanece por excelencia incomparable a cualquier otra relación, pertenece a la unicidad del ser mismo *(Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst).* La lengua debería, pues, para nombrar lo que se muestra en el ser *(das Wesende des Seins),* encontrar una sola palabra, la palabra única *(ein einziges, das einzige Wort).* Es aquí donde medimos lo arriesgado que es toda palabra del pensamiento [toda palabra pensante: *denkende Wort]* que se dirige al ser *(das dem Sein zugesprochen wird).* Sin embargo, lo que aquí se arriesga no es algo imposible; pues el ser habla en todas partes y siempre y a través de toda lengua.»

Tal es la cuestión: la alianza del habla y del ser en la palabra única, en el nombre al fin propio. Tal es la cuestión que se inscribe en la afirmación jugada de la diferancia. Se refiere a cada uno de los miembros de esta frase; «El ser/habla/en todas partes y siempre/a través de/toda/lengua.»

Ousia y Gramme*

Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*

* Primera versión publicada en *L'endurance de la pensée* (libro colectivo, *Pour Saluer Jean Beaufret),* Plon, 1968.

Am bedrängendsten zeigt sich uns das Weitreichende des Anwesens dann, wenn wir bedenken, dass auch und gerade das Abwesen durch ein bisweilen ins Unheimliche gesteigertes Anwesen bestimmt bleibt.

(HEIDEGGER, *Zeit und Sein.*)

Conducida con vistas a la cuestión del sentido del ser, la «destrucción» de la ontología clásica debía inicialmente hacer vacilar el «concepto vulgar» del tiempo. Era una condición de la analítica del *Dasein:* éste es por ello la apertura a la cuestión del sentido del ser, por la precomprensión del ser; la temporalidad constituye «el ser de un estar-ahí *(Dasein)* que comprende el ser», es el «sentido ontológico del cuidado» como estructura del *Dasein.* Es la razón por la que ella sola puede dar su horizonte a la cuestión del ser. Se comprende así la tarea asignada a *Sein und Zeit.* Es a la vez preliminar y urgente. Es preciso no sólo librar la explicitación de la temporalidad de los conceptos tradicionales que gobiernan el lenguaje ordinario y la historia de la ontología, de Aristóteles a Bergson, sino también dar cuenta de la posibilidad de esta conceptualidad vulgar, reconocerle un «derecho propio» (pág. 18).

No se puede, pues, destruir la ontología tradicional más que respetando e interrogando su relación con el problema del tiempo. ¿En qué ha gobernado implícitamente la determinación del sentido del ser en la historia de la filosofía una cierta determinación del tiempo? Heidegger lo anuncia en el sexto párrafo de *Sein und Zeit.* Lo anuncia solamente; y a partir de lo que él no considera todavía más que como un signo, un punto de referencia, un «documento externo» (pág. 25). Lo que, en el orden ontológico-temporal, quiere decir «presencia» *(Anwesenheit)* es «la determinación del sentido del ser como parousia o como ousia. El existente es captado en su ser como «presencia» *(Anwesenheit),* es decir, que es comprendido por referencia a un modo determinado del tiempo, el «presente» *(Gegenwart)*[1].

[1] La misma cuestión, bajo la misma forma, habita el centro de Kant y el problema de la metafísica. No nos extrañaremos de ello; esta obra envuelve *Sein und Zeit:* nacido de cursos

El privilegio del presente *(Gegenwart)* habría marcado ya el *Poema* de Parménides. El *legein* y el *noein* debían captar un presente bajo la especie de lo que permanece y persiste, próximo y disponible, expuesto ante la mirada o dado bajo mano, un presente en la forma de la *Vorhandenheit.* Esta presencia se presenta, es aprehendida en el *legein* o en el *noein* según un proceso cuya «estructura temporal» es de «pura presentación», de puro mantenimiento *(reinen: «Gegenwärtigens»)*. «El existente que se muestra en ella y por ella, y que es comprendido como el existente en sentido propio *(das eigentliche Seiende),* recibe como consecuencia su explicación por referencia al presente *(gegen-wart),* es decir, que es captado como presencia *(Anwesenheit) (ousia)»* (pág. 26).

Esta cadena de conceptos solidarios *(ousia, parousia, Anwesenheit, gegenwart, gegenwärtigen, Vohardenheit)* es depositada a la entrada de *Sein und Zeit:* a la vez planteada y provisionalmente abandonada. Si la categoría de *Vorhandenheit,* del existente en la forma del objeto sustancial y disponible, no cesa, en efecto, de estar funcionando y de tener valor de tema, los otros conceptos permanecen disimulados hasta el final del libro. Hay que esperar a las últimas páginas de *Sein und Zeit* (de su primera parte, la única publicada) para que la cadena sea exhibida de nuevo, esta vez sin elipsis y como la concatenación misma de la historia de la ontología. Es que entonces se trata de analizar expresamente la génesis del concepto vulgar del tiempo, de Aristóteles a Hegel. Ahora bien, si el concepto hegeliano del tiempo es sometido a análisis, si se le consagran varias páginas, Heidegger no concede más que una nota a los ras-

pronunciados en 1925-26, debía también corresponder, en su contenido, con la segunda parte, no publicada, de *Sein und Zeit.* Exponiendo así «el fin de la ontología fundamental», la necesidad de la analítica del *Dasein* y de la explicitación del «cuidado como temporalidad», escribe Heidegger, por ejemplo: «Qué hay en el hecho de que la metafísica antigua determine el *onton on* —el existente que también es existente que puede ser el existente que no hace sino ser— como *aein on?* El ser del existente es aquí manifiestamente comprendido como permanencia y persistencia *(Beständigkeit)*. ¿Qué proyecto se sostiene en esta compensión del ser? El proyecto que se remite al tiempo; pues, incluso la "eternidad", comprendida en cierta manera como el *nunc stans,* no es de parte a parte concebible, en tanto que "ahora" "persistente", más que a partir del tiempo. ¿Qué hay en el hecho de que el existente propiamente dicho *(das eigentlich seiend)* sea comprendido como *ousia, parousia,* según una significación que en el fondo quiere decir la "presencia" *(das "Anwesen"),* el dominio inmediatamente y a cada instante presente *(gegenwärtigen Besitz),* el "tener"? ¿Lo que se traiciona en este proyecto, es esto; ser quiere decir permanencia en la presencia, es que así no se acumulan, hasta en la comprensión espontánea del ser, las determinaciones del tiempo?... ¿Es que el combate por el ser no se mueve de entrada de juego en el horizonte del tiempo?... La esencia *(Wesen)* del tiempo, tal como ha sido producida por Aristóteles, de una manera decisiva para la historia de la metafísica que ha de venir, no da a este tema ninguna respuesta. Por el contrario: se puede mostrar que, precisamente, este análisis del tiempo es guiado por una comprensión del ser, comprensión que, disimulada a sí misma en su propia operación, comprende el ser como presente *(Gegenwart)* permanente y en consecuencia determina el "ser" del tiempo a partir de "ahora" *(Jetzt),* es decir, del carácter del tiempo que está en él siempre y en permanencia presente *(anwesend),* es decir, que propiamente es, en el sentido antiguo de esta palabra» (Kant *et le...,* 44, págs. 230-231). Sobre la relación entre *Anwesen* y *Gegenwärtigen,* cfr. también *Sein und Zeit,* pág. 326.

gos pertinentes que asignan a este concepto un origen griego y muy precisamente aristotélico. Esta nota nos invita a algunas lecturas. No pretendemos emprender aquí estas lecturas, ni siquiera esbozarlas; solamente subrayar la indicación, abrir los textos señalados por Heidegger y señalar las páginas. Al comentar esta nota, querríamos extenderla un poco, es nuestra única ambición, según dos motivos:

1. Para leer en ella, tal como se anuncia bajo una forma muy determinada[2] la cuestión heideggeriana sobre la presencia como determi-

[2] Se podrá leer las páginas que siguen como tímidos prolegómenos a un problema de traducción. Pero ¿quién mejor que Heidegger nos ha enseñado a pensar que se compromete en un problema semejante? La cuestión sería aquí la siguiente: como hacer pasar, o más bien, que ha pasado cuando hacemos pasar en la sola palabra latina de presencia todo el sistema diferenciado de palabras griegas y alemanas, todo el sistema de traducción, ya, en el que se produce la lengua heideggeriana (*ousia, parousia, Gegenwärtigkeit, Anwesen, Anwesenheit, Vorhandenheit*, etc.). Y esto, habida cuenta de que las dos palabras griegas y las que les son asociadas, tiene ya en francés traducciones cargadas de historia (esencia, sustancia, etc.). Sobre todo, ¿cómo hacer pasar en esta sola palabra «presencia», a la vez demasiado rica y demasiado pobre, la historia del texto heideggeriano que asocia o desune estos conceptos, de manera sutil y regulada, a lo largo de un itinerario que cubre cerca de cuarenta años? ¿Cómo traducir en francés en el juego de estos desplazamientos? Para no considerar más que un ejemplo —pero que nos interesa aquí por privilegio— «La palabra de Anaximandro» (1946) disocia rigurosamente conceptos que significan todos la presencia y que, en el texto de *Sein und Zeit* que acabamos de citar, estaban alineados como sinónimos, o en todo caso, sin que ningún rasgo pertinente de diferencia fuera entonces destacado. Destaquemos una página en «La palabra de Anaximandro»; la citaremos en su traducción francesa (*Chemins*, pág. 282) insertando, cuando el traductor no se ha visto ya obligado a ello, las palabras alemanas que contienen la dificultad: «Lo que recogemos en primer lugar de la palabra poética, es que *ta eonta* es distinguido de *ta essomena* y de *proeinta*. Según esto *ta eonta* designa el ser en el sentido del presente (*das Seiende, im Sinne des Gegenwärtigen*). Nosotros, los Modernos, cuando hablamos de "presente" (*gegenwärtig*), queremos designar por ello sea lo que es ahora (*das Jetzige*), y representamos esto como algo que sería "en" el tiempo (*etwas innerzeitiges*), pasando el ahora por una fase en el transcurso del tiempo; o bien ponemos el "presente" (*gegenwärtig*) en relación con la obstancia de los objetos (*zum gegenständigen*). Ésta es referida, en tanto que lo Objetivo (*das Objective*) a un Sujeto representante. Pero, si ahora utilizamos el "presente" (*das gegenwärtig*) a partir de la esencia (*Wesen*) de los *eonta*, y no a la inversa. Pues *eonta*, es también el pasado y el futuro. Los dos son un modo particular del presente (*das Anwesenden*), a saber del presente no-presente (*des ungegenwärtig Anwesenden*). El ahora presente (*das gegenwärtig Anwesende*), tienen costumbre de llamarlo los griegos también, precisando, *ta pareonta;* para significa "cerca" (*bei*), a saber: llegado cerca en la aparición (*die offene Gegend der Unverborgenheit*) hacia la cual y en el seno de la que los *pareonta* (*das Belgekommene*) viene a quedarse (*verweilt*). Por consiguiente, *gengewärtig* ("presente") significa, en tanto que carácter de los *eonta,* algo como: llegado a la estancia, en el seno de la región de la aparición. Así el *eonta,* enunciado en primer lugar, lo que lo subraya particularmente y lo distingue expresamente de *proeonta* y de *essomena,* este *eonta* designa para los griegos el presente (*das Anwesende*), en tanto que ha ocurrido, en el sentido explicado, en la estancia en el seno de la región de la aparición. Una llegada semejante es la venida verdadera, es la presencia del verdadero presente (*Solche Angekommenheit ist die eigentliche Ankunft, ist das Anwesen des eigentlich Anwesenden*). El pasado y el futuro son también presentes (*Anwesendes*), pero fuera de la región de la aparición. El presente no-presente es el ausente (*Das ungegenwärtig Anwesende ist das Ab-wesende*). En tanto que tal, sigue siendo esencialmente relativo al ahora presente (*das gegenwärtig Anwesende*), sea que se disponga a aparecer en esta región, sea que se vaya. El ausente es también presente (*Auch das Abwesende ist Anwesendes*) y, en tanto que ausente, ausentándose fuera de la región, está presente (*anwesend*) en la aparición. El pasado y el futuro son también *eonta.* Por consiguiente *eon* significa: presente en la aparición (*Anwesend in die Un-*

nación onto-teológica del sentido del ser. Transgredir la metafísica, en el sentido en que lo entiende Heidegger, ¿no es poner a cambio de manifiesto una cuestión sobre este extraño límite, sobre esta extraña *epokhé* del ser que se esconde en el movimiento mismo de su *presentación?* ¿en su presencia y en la conciencia, esta modificación de la presencia, en la representación o en la presencia para sí? De Parménides a Husserl, el privilegio del presente nunca ha sido puesto en tela de juicio. No ha podido serlo. Es la evidencia misma y ningún pensamiento parece posible fuera de su elemento. La no-presencia es siempre pensada en la forma de la presencia (bastaría con decir en la *forma*[3] simplemente) o como modalización de la presencia. El pasado y el futuro siempre están determinados como presentes pasados o presentes futuros;

2. para indicar, de muy lejos y de manera todavía muy indecisa, una dirección que no es abierta por la meditación de Heidegger: el paso disimulado que hace comunicar el problema de la presencia y el problema de la marca escrita[4]. Por este paso a la vez ocultado y necesario, los dos problemas *dan, se abren* uno sobre otro. Es lo que aparece y, sin embargo, se sustrae en los textos de Aristóteles y de Hegel. Al incitarnos a releer estos textos, Heidegger aparta de su tema ciertos conceptos que nos parece que requieren en lo sucesivo insistencia. La referencia a la *grammé* nos conduce a la vez a un centro y a un margen del texto de Aristóteles sobre el tiempo *(Physica* IV). Extraña referencia, extraña situación. ¿Están comprendidas ya, implicadas, dominadas por los conceptos que ha señalado Heidegger como decisivos en el texto de Aristóteles? No estamos seguros de ello y nuestra lectura procederá en verdad de esta incertidumbre misma.

La Nota

Es sólo una nota, pero con mucho la más larga de *Sein und Zeit,* rica en desarrollos anunciados, retenidos, necesarios pero diferidos. Veremos que ya promete el segundo tomo de *Sein und Zeit,* pero, diríamos, reservándolo, a la vez como un despliegue que va a venir y como una envoltura definitiva.

La Nota pertenece al penúltimo párrafo del último capítulo («La temporalidad y la intra-temporalidad como origen del concepto vulgar del tiempo»). Se piensa ordinariamente el tiempo como aquello *en lo*

verboegenheit). Resulta de este esclarecimiento de *eonta* que, incluso en el interior de la aprehensión griega, el presente *(das Anwesende)* sigue siendo ambiguo, y lo es necesariamente. Unas veces *eonta* significa el ahora presente *(das gegenwärtig Anwesende);* otras veces significa todo lo que es presencia *(alles Anwesende):* el ahora presente y lo que es de una manera no presente *(das gegenwärtig und das ungegenwärtig Wesende).»*

[3] Cfr. más adelante, «La forma y el querer-decir».

[4] Cfr. más adelante, «Los fines del hombre».

que se produce el existente. La intra-temporalidad sería este medio homogéneo en el que se cuenta y se organiza el movimiento de la existencia cotidiana. Esta homogeneidad del medium temporal sería el efecto de un «nivelamiento del tiempo originario» *(Nivellierung der ursprüglichen Zeit).* Constituiría un tiempo del mundo a la vez más objetivo que el objeto y más subjetivo que el sujeto. Al afirmar que la historia —es decir, el espíritu que es el único que tiene una historia— cae en el tiempo (... *fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit*[5]), ¿no piensa Hegel según el concepto vulgar del tiempo? Sobre esta proposición «como resultado» *(im Resultat),* se dice de acuerdo con Hegel/Heidegger, aunque concierne a la temporalidad del *Dasein* y la co-pertenencia que lo liga al tiempo del mundo[6]. Pero sólo sobre la proposición como resultado, sobre este resultado del que Hegel nos ha informado que no era nada sin el devenir, fuera del lugar que le asigna un itinerario o un método. Ahora bien, Heidegger quiere mostrar en qué desplaza su proyecto de ontología fundamental el sentido de este resultado, haciendo aparecer entonces la proposición hegeliana como la formulación «más radical» del concepto vulgar del tiempo. No se trata de «criticar» a Hegel, sino, restaurando la radicalidad de una formulación a la cual no se ha prestado atención, mostrándola en funcionamiento y en el centro del pensamiento más profundo, el más crítico y el más concentrante de la metafísica, de aguzar la diferencia entre la ontología fundamental y la ontología clásica o vulgar. Este párrafo comporta dos subpárrafos y sus páginas se articulan alrededor de las siguientes proposiciones:

1. La interpretación que hace Hegel de las relaciones entre tiempo y espíritu opera a partir de un concepto del tiempo expuesto en la segunda parte de la *Enciclopedia,* es decir, en una filosofía de la naturaleza. Este concepto pertenece a una ontología de la naturaleza, tiene el mismo medio y los mismos rasgos que el concepto aristotélico, tal como es construido en la *Física IV* en el curso de una reflexión sobre la localidad y el movimiento;

2. la «nivelación» se atiene al privilegio exorbitante de la forma del «ahora» y del «punto»; como Hegel mismo dice, «El ahora tiene un derecho desoído *(ein ungeheures Recht)* —no es nada más que el ahora singular, pero lo que se da importancia en este privilegio exclusivo es disuelto, se ha fundido, se ha dispersado en el mismo momento en que lo llevo a la elocución» *(Enciclopedia,* 258 *Zusartz);*

[5] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte* (G. Lasson, 1917, pág. 133).

[6] Pág. 405. Tendremos que preguntarnos si este acuerdo sobre el «resultado», en tanto que se atiene a la descripción de una temporalidad «destituida», no compromete a Heidegger más allá de los límites que él quiere señalar aquí. A pesar de la reinterpretación a la que somete el *Verfallen* (por ejemplo, al final del 82), nos preguntaremos si la sola distinción —cualquiera que sea la reestructuración y la originalidad— entre temporalidad propia e im-propia, auténtica, originaria y no-originaria, etc., no es tributaria en sí misma del hegelianismo, de la idea de «caída» en el tiempo. Y, en consecuencia, del concepto «vulgar» del tiempo.

3. todo el sistema de los conceptos que se organizan en torno a la aserción fundamental de Hegel, según la cual el tiempo es la existencia *(Dasein)* del concepto, el espíritu absoluto en su automanifestación, en su inquietud absoluta como la negación de la negación, depende de una determinación vulgar del tiempo, y así, pues, del *Dasein* mismo a partir del ahora de nivelación, es decir, de un *Dasein* en la forma de la *Vorhandenheit,* de la presencia mantenida en disponibilidad.

La Nota corta este encadenamiento en dos. Interviene al final del subpárrafo consagrado a la exposición hegeliana del concepto de tiempo en la filosofía de la naturaleza y antes del subpárrafo sobre «la interpretación por Hegel de la conexión entre tiempo y espíritu». Traduzcámosla:

> El privilegio concedido al ahora nivelado muestra evidentemente que la determinación conceptual del tiempo por Hegel sigue también la línea de la comprehensión vulgar del tiempo, y esto significa al mismo tiempo que sigue la línea del concepto tradicional del tiempo. Se puede mostrar que el concepto hegeliano del tiempo ha sido directamente tomado de la Física de Aristóteles. En la *Lógica de Iena* (edición G. Lasson, 1923), que fue proyectada en la época de la habilitación de Hegel, el análisis del tiempo que encontraremos en la *Enciclopedia* está ya elaborado en todas sus piezas esenciales. La Sección sobre el tiempo (págs. 202 ss.) se revela ya al examen más rudimentario como una paráfrasis del tratado aristotélico sobre el tiempo. Ya, en la *Lógica de Iena,* desarrolla Hegel su concepción del tiempo en el cuadro de la Filosofía de la Naturaleza (pág. 186), cuya primera parte se titula «Sistema del sol» (pág. 196). En conexión con la determinación conceptual del éter y del movimiento, examina Hegel el concepto de tiempo. Aquí el análisis del espacio todavía está subordinado *(nachgeordnet).* Aunque la dialéctica ya se manifiesta, todavía no posee la forma rígida, esquemática, que tendrá más tarde, pero ella hace una vez más posible una comprensión ágil de los fenómenos. En el camino que lleva de Kant al sistema acabado de Hegel, se produce una vez más una irrupción decisiva de la ontología y de la lógica de Aristóteles. En tanto que *factum,* es bien conocido hace mucho tiempo. Pero el camino, el modo y los límites de esta influencia no han permanecido menos oscuros hasta el presente. Una interpretación comparativa concreta, una interpretación filosófica de la *Lógica de Iena de Hegel* y de la *Física,* como de la *Metafísica* de Aristóteles aportará una luz nueva. Para las consideraciones que preceden, bastarán algunas sugerencias sumarias.
>
> Aristóteles ve la esencia del tiempo en el *nun,* Hegel en el ahora *(Jetzt).* A. concibe el *nun* como *oros,* H. toma el ahora como «límite» *(Grenze).* A. comprende el *nun* como *stigmè,* H. interpreta el ahora como punto. A. caracteriza el *nun* como *tode ti,* H. llama al ahora el «esto absoluto» *(das «abcolute Dieses»).* Siguiendo la tradición, A. pone en relación *khronos* con la *sphaira,* H. insiste sobre el curso circular *(Kreislauf)* del tiempo. A Hegel le escapa seguramente la tendencia, central en el análisis aristotélico del tiempo, a descubrir una correspondencia *(akolouthein)* fundamental entre *nun, oros, stigmè, tode ti.* Con la tesis de Hegel: el espa-

cio «es» el tiempo, concuerda en su resultado la concepción de Bergson, a pesar de todas las diferencias que separan sus justificaciones; Bergson no hace sino dar la vuelta a la proposición: El tiempo [en francés en el texto, para oponer el tiempo a la duración] es espacio. La concepción bergsoniana del tiempo es manifiestamente resultado de una interpretación del tratado aristotélico sobre el tiempo. Si, al mismo tiempo que el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* que exponía el problema del tiempo y de la duración, Bergson publicaba un tratado titulado *Quid Aristoteles de loco senserit,* no es simplemente por coincidencia exterior y literaria. Refiriéndose a la determinación aristotélica del tiempo como *arithmos koneseôs,* B. hace preceder el análisis del tiempo por un análisis del nombre. El tiempo como espacio (Cfr. *Ensayo,* pág. 69) es una sucesión cuantitativa. Por una contra-orientación *(Gegenorientierung)* de este concepto, la duración es descrita como sucesión *cualitativa.* No es éste lugar para una explicación *(Auseinandersetzung)* crítica con el concepto bergsoniano del tiempo y con las otras concepciones actuales del tiempo. Si los análisis actuales del tiempo nos han hecho ganar algo esencial más allá de Aristóteles y de Kant, es en la medida en que tocan más la aprehensión del tiempo y la «conciencia del tiempo». Volveremos a ello en las secciones primera y tercera del segundo tomo [esta última frase ha sido suprimida en las ediciones ulteriores de *Sein und Zeit,* lo que da a la Nota toda su carga de sentido]. Esta indicación sobre una conexión directa entre el concepto hegeliano del tiempo y el análisis aristotélico del tiempo no está ahí para asignar una «dependencia» de Hegel, sino para llamar la atención sobre el alcance ontológico *fundador de esta filiación* para la *Lógica* hegeliana.

Se propone aquí una tarea inmensa. Los textos así señalados con el dedo están, sin duda, entre los más difíciles y los más decisivos de la historia de la filosofía. Y, sin embargo, lo que designa Heidegger sobre estos puntos de referencia, ¿no es lo más simple?, ¿no sólo una evidencia, sino el medio, el elemento de evidencia fuera del que parece que el pensamiento pierde el aliento? ¿No se ha apoyado toda la historia de la filosofía sobre el «derecho desoído» del presente? ¿No se ha producido siempre en él el sentido, la razón, el «buen» sentido? ¿Y lo que suelda el discurso común al discurso especulativo, el de Hegel en particular? ¿Cómo se habría podido pensar el ser y el tiempo *de manera diferente* que a partir del presente, en la forma del presente, a saber de un cierto *ahora en general* que ninguna *experiencia,* por definición nunca podrá abandonar? La experiencia del pensamiento y el pensamiento de la experiencia nunca han tenido que ver sino con la presencia. Además, no se trata para Heidegger de proponernos pensar de otra manera, si esto quiere decir pensar *otra cosa.* Se trata más bien de pensar lo que no ha podido ser, ni ser pensado *de otra manera.* En el pensamiento de la imposibilidad del de otra manera, en este *no-de-otra-manera* se produce una cierta diferencia, un cierto temblor, un cierto descentre que no es la posición de otro centro. Otro centro sería otro ahora; este *desplazamiento* al contrario no consideraría una *ausencia,* es decir, otra presencia; no reempla-

zaría nada. Es preciso, pues —y al decir esto estamos ya a la vista de nuestro problema, acaso ya hemos tomado tierra—, pensar nuestra relación con (todo el pasado de) la historia de la filosofía de una manera diferente al estilo de la negatividad dialéctica; que —tributaria del concepto vulgar del tiempo— plantea otro presente como negación del presente pasado-retenido-relevado en la *Aufhebung*, y entregando en él entonces su verdad. Se trata precisamente de una cosa completamente distinta: lo que hay que pensar es la ligadura de la verdad y del presente, en un pensamiento que quizá desde este momento no va a ser verdadero ni presente, por el que el sentido y el valor de verdad son puestos en tela de juicio como no ha podido hacerlo ningún momento intra-filosófico, especialmente el escepticismo y todo lo que forma sistema con él. La negatividad dialéctica que ha permitido a la especulación hegeliana tantas renovaciones profundas seguiría así siendo interior a la metafísica de la presencia, del mantenimiento y del concepto vulgar del tiempo. Se parecería solamente al enunciado en su verdad. Hegel, por otra parte, ha querido hacer otra cosa, y ¿no declara a menudo devolver la dialéctica a su verdad todavía oculta, aunque revelada, por Platón y por Kant?

No hay ninguna probabilidad de que en la temática de la metafísica se haya movido algo en cuanto al concepto del tiempo de Aristóteles a Hegel. Los conceptos fundadores de substancia y de causa, con todo su sistema de conceptos conectados, bastan, cualquiera que haya podido ser su diferenciación y su problemática interna, para asegurarnos) el relevo y para asegurarnos la continuidad ininterrumpida, aunque muy diferenciada, de todos los momentos de la Metafísica, de la Física, de la Lógica, pasando por la Ética. Por no haber reconocido esta poderosa verdad sistemática, no sabemos ya de qué se habla cuando se pretende interrumpir, transgredir, exceder, etc., la «metafísica», la «filosofía», etc. Y, a falta de un riguroso reconocimiento crítico y deconstructivo del sistema, la atención tan necesaria a las diferencias, cortes, mutaciones, saltos, reestructuraciones, etc., se carga con el eslogan, la necedad dogmática, la precipitación empirista —o todo ello a la vez—, se deja en todo caso dictar *a tergo* el discurso mismo que cree contestar. Es verdad que el placer que se puede tomar en ello entonces (en la repetición) no puede en último extremo comparecer ante la instancia de ninguna ley. El límite de una instancia tal —la filosofía— es precisamente lo que aquí está en tela de juicio.

La exotérica

Restablezcamos inicialmente un contacto. El del concepto de vulgaridad en la expresión «concepto vulgar del tiempo» con el punto de partida declarado de la interpretación aristotélica. Precisamente con el punto de su exotérica.

En la *Física IV* (en 217b), comienza Aristóteles por proponer una aporía. Lo hace en la forma de una argumentación exotérica (*dia tôn exoterikôn logôn*). Se trata inicialmente de preguntarse si el tiempo forma parte de los seres o de los no-seres; luego, cuál es su *physis*. *Prôton de kalôs ekhei diaporesai peri autou [khronou] kai dia tôn exoterikôn logôn, poteron tôn ontôn estin è tôn mè ontôn, eita tis è physis autou.*

La aporética es una exotérica. Se abre y se cierra sobre esta vía sin salida: el tiempo es lo que «no es» o que «es apenas, y débilmente» (*olôs ouk estin è molis kai amudrôs*). Ahora bien, ¿cómo pensar que el tiempo es lo que no es? Rindiéndose a la evidencia de que el tiempo es, tiene por esencia el *nun*, que a menudo se traduce como *instante,* pero que funciona más bien en la lengua griega como nuestra palabra «ahora». El *nun* es la forma que no puede nunca abandonar el tiempo, bajo la que no puede darse; y, sin embargo, el *nun,* en un cierto sentido, no es. Si pensamos el tiempo a partir del ahora, hay que concluir que no es. El ahora se da a la vez como lo que ya no es y como lo que no es todavía. Es lo que no es y no es lo que es. *To men gar autou gegone kai ouk esti, to dè mellei kai oupo estin.* «En un sentido, ha sido y ya no es, en otro sentido, será y no es todavía.» El tiempo está así compuesto de no-seres. Ahora bien, lo que comporta una cierta nada, lo que se acomoda con la no-entidad no puede participar de la presencia, de la substancia, de la *entidad* misma (*ousia*).

Esta primera fase de la aporía lleva a pensar el tiempo en su divisibilidad. El tiempo es divisible en partes y, sin embargo ninguna de sus partes, ningún ahora está en el presente. Detengámonos aquí antes de considerar la otra fase de la aporía sobre la entidad o la no-entidad del tiempo. Aristóteles sostendrá aquí la hipótesis inversa: el ahora no es una parte, el tiempo no está compuesto de *nun.*

Lo que retenemos nosotros de la primera hipótesis, es que el tiempo se define según su relación con una parte elemental, el ahora, que es afectado, como si no fuera él mismo ya temporal, por un tiempo que lo niega determinándolo como ahora pasado o ahora futuro. El *nun,* elemento del tiempo, no sería es sí temporal. No es temporal más que al convertirse en temporal, es decir, dejando de ser, pasando a la nada* en la forma del ser-pasado o del ser futuro. Incluso si se le considera como no-existente (pasado o futuro), el ahora es determinado como núcleo intemporal del tiempo, núcleo no modificable de la moficación temporal, forma inalterable de la temporalización. El tiempo es lo que ocurre a este núcleo y lo afecta de nada. Pero, para ser, para ser un ser, es necesario no ser afectado por el tiempo, es preciso no devenir (pasado o futuro). Participar de la entidad, de la *ousia* es, pues, participar del

* El francés *né-antité* tiene la ventaja de proporcionar un término analítico, que en castellano sólo encontraría su posible equivalente en «no-entidad», aunque su significado no es idéntico. (*N. del T.*)

ser-presente, de la presencia del presente, si se quiere de la presencialidad. El ser es lo que es. La *ousia* es, pues, pensada a partir de *esti*. El privilegio de la tercera persona del presente de indicativo revela aquí toda su significación historial* [7]. El ser, el presente, el ahora, la substancia, la esencia, están ligados, en sus sentidos, a la forma del participio presente. Y el paso al sustantivo, podríamos mostrarlo, supone recurrir a la tercera persona. Será lo mismo, más tarde, para esta forma de la presencia que es la conciencia.

La paráfrasis: punto, línea, superficie

Dos veces al menos, lo recuerda Heidegger, ha parafraseado Hegel la *Física IV* al analizar el tiempo en una «filosofía de la Naturaleza». La primera fase de la exotérica es reproducida, en efecto, en la «Filosofía de la Naturaleza» de la *Lógica de Iena*. La primera parte de esta «Filosofía de la naturaleza», consagrada al «sistema del sol», define el tiempo en el interior de un desarrollo sobre el «concepto de movimiento». Se encuentran allí, aunque Aristóteles nunca sea citado —estas evidencias fundadoras prescinden de referencias— fórmulas que comentan la primera frase. Así, por ejemplo: «el límite *(Grenze)*, o el momento del presente *(Gegenwart)*, el este absoluto del tiempo *(das absolute Dieses der Zeit)*, o el ahora *(das Jetzt)*, es absolutamente y negativamente simple, y excluye absolutamente de sí toda multiplicidad, y es, en consecuencia, absolutamente determinado... Está, en tanto que acto de negar *(als Negieren)*, también absolutamente relacionado con su contrario, y su actividad, su simple acto de negar es relación con su contrario, y el ahora es inmediatamente el contrario de sí, el acto de negarse a sí mismo... El ahora tiene su no-ser *(Nichtsein)* en sí mismo, y se hace inmediatamente otro diferente de sí, pero este otro, el futuro, que se hace [se transporta, se transforma] el presente, es inmediatamente el otro diferente de sí, puesto que es ahora presente *(denn sie ist jetzt Gegenwart)*... Esta esencia que es la suya *(Dies sein Wesen)* es su no-ser *(Nichtsein)*».

Pero quizá la recuperación dialéctica de la aporía aristotélica está articulada de manera a la vez más rigurosa y más rígida en la *Enciclopedia* («Filosofía de la Naturaleza», 257). Una vez más en el principio de la «Mecánica», en la primera parte, que considera el espacio y el tiempo como categorías fundamentales de la naturaleza, es decir, de la *Idea* como exterioridad, yuxtaposición o separación, ser-fuera-de-sí *(Ausse-*

* «Historial» comporta un matiz adicional al término «histórico», puesto que comprende el devenir. *(N. del T.)*

[7] Heidegger subraya, desde otro punto de vista, el dominio historial de la tercera persona del presente de indicativo del verbo en la Introducción a la Metafísica, tr. fr., págs. 102-103. Sobre este problema, cfr. más adelante, «El suplemento de cópula».

reinander, Aussersichsein). El espacio y el tiempo son las categorías fundamentales de esta exterioridad en tanto que inmediata, es decir, abstracta e indeterminada *(das ganzs abstrakte Aussereinander)*.

La naturaleza es la Idea fuera-de-sí. El espacio es este ser-fuera-de-sí, esta naturaleza en tanto que está fuera de sí misma, es decir, en tanto que no se relaciona todavía consigo misma, en tanto que no es todavía para sí. El espacio es la universalidad abstracta de este ser-fuera-de-sí. No relacionándose consigo misma la naturaleza, como «espacio absoluto» (es la expresión de la *Lógica de Iena* que no reaparece en la *Enciclopedia,* por razones, sin duda, esenciales), no conoce ninguna mediación, ninguna diferencia, ninguna determinación, ninguna discontinuidad. Corresponde a lo que la *Lógica de Iena* llamaba el éter: medio de transparencia ideal, de indiferenciación absoluta, de continuidad indeterminada, de yuxtaposición absoluta, es decir, sin contacto interior. Todavía nada se relaciona con nada. Este es el origen de la naturaleza.

A partir de este origen solamente se podrá plantear la siguiente pregunta: ¿cómo reciben la diferencia, la determinación, la cualidad, el espacio, y la naturaleza, en su inmediatez indiferenciada? Diferenciación, determinación, cualificación no pueden ocurrir al espacio puro sino como negación de esta pureza original y de este primer estado de indiferenciación abstracta, en que consiste propiamente la espacialidad del espacio. La espacialidad pura se determina al negar propiamente la indeterminación que la constituye, es decir, negándose a sí misma. Negándose *a sí misma:* esta negación debe ser una negación determinada, negación *del* espacio *por* el espacio. La primera negación espacial del espacio es el PUNTO. «Pero la diferencia *(Unterschied)* está esencialmente determinada, es una diferencia cualitativa. En tanto que tal, es primeramente la negación del espacio mismo, porque éste es el ser-fuera-de-sí inmediato, indiferenciado *(unterschiedlose):* el punto» (256). El punto es ese espacio que no ocupa espacio, ese lugar que no tiene lugar; suprime y reemplaza el lugar, ocupa el lugar del espacio que niega y conserva. Niega espacialmente el espacio. Es su primera determinación. En tanto que primera determinación y primera negación del espacio, el punto espacializa o se espacia. Se niega a sí mismo al ponerse en contacto consigo, es decir, con otro punto. La negación de la negación, la negación espacial del punto es la LÍNEA. El punto se niega y se retiene, se extiende y se sostiene, se releva (por *Aufhebung)* en la línea que constituye así su verdad. Pero la negación es, en segundo lugar, la negación del espacio, es decir, que es espacial; en tanto que por esencia es esta relación, es decir, en tanto que se retiene al suprimirse *(als sich aufhebend),* el punto es la línea, el primer ser-otro, es decir, ser-espacial del punto *(ibid.)*.

Según el mismo proceso, por *Aufhebung* y negación de la negación, la verdad de la línea es SUPERFICIE: «Pero la verdad del ser-otro es la

negación de la negación. La línea se convierte entonces en superficie, que por una parte es una determinación con respecto a la línea y el punto, y por este hecho superficie en general, pero que por otra parte es la negación suprimida-retenida del espacio *(die aufgehobene Negation des Raumes)*, y por ello mismo la restauración *(Wiederherstellung)* de la totalidad espacial, la cual posee en adelante en sí el momento negativo...» *(ibíd.)*.

El espacio se ha convertido, pues, en concreto por haber retenido en sí lo negativo. Se ha hecho espacio perdiéndose, determinándose, negando su pureza de origen, la indiferenciación y la exterioridad absolutas que la constituían en su espacialidad. La espacialización, el cumplimiento de la esencia de la espacialidad es una desespacialización y a la inversa. E inversamente: este movimiento de producción de la superficie como totalidad concreta del espacio es circular y reversible. Podemos demostrar en sentido inverso que la línea no se compone de puntos, puesto que está hecha de puntos negados, de puntos fuera-de-sí; y que la superficie no se compone de líneas por la misma razón. Se considerará desde este momento que la totalidad concreta del espacio está en el comienzo, que la superficie es su primera determinación negativa, la línea la segunda, el punto la última. La abstracción in-diferente está indiferentemente al principio y al fin del círculo, etcétera.

Debemos dejar de lado, a pesar de su interés, la discusión de los conceptos kantianos que se entrelaza con esta demostración en una serie de *Observaciones*. Debemos volver a la cuestión del tiempo.

¿Debe ser planteada de nuevo? ¿Hay que preguntarse otra vez cómo aparece el tiempo a partir de esta génesis del espacio? De una cierta manera, siempre es demasiado tarde para plantear la cuestión del tiempo. Éste ya ha aparecido. El ya-no-ser y el ser-todavía que ponían en contacto la línea y el punto y la superficie con la línea, esta negatividad en la estructura de la *Aufhebung* producía la verdad de la determinación anterior, era ya el tiempo. Negación que funciona en el espacio como espacio, negación espacial del espacio, el tiempo es la verdad del espacio. En tanto que es, es decir, que se hace y se produce, que se manifiesta en su esencia, en tanto que se espacia al relacionarse consigo, es decir, al negarse, el espacio es (el) tiempo. Se temporaliza, se pone en contacto consigo y se mediatiza como tiempo. El tiempo es espaciamiento. Es la relación consigo del espacio, su para-sí. «No obstante, la negatividad que, en tanto que punto, se relaciona con el espacio y desarrolla en él sus determinaciones como línea y superficie, es, en la esfera del ser-fuera-de-sí, igualmente para sí, y sus determinaciones también (a saber en el ser-para-sí de la negatividad)... Así planteada para sí, es el tiempo» (257). El tiempo *releva* al espacio.

Al recordar este movimiento, Heidegger subraya que el espacio no es pensado así más que como tiempo (pág. 430). El espacio es tiempo

en tanto que él, el espacio, se determina a partir de la negatividad (primera o última) del punto. «Esta negación de la negación como puntualidad es según Hegel el tiempo» *(Ibíd.)*. El tiempo es, pues, pensado a partir o con respecto del punto; el punto a partir o con respecto del tiempo. El punto y el tiempo son pensados en esta circularidad que los pone en contacto entre sí. Y el concepto mismo de negatividad especulativa (la *Aufhebung*) no es posible sino por esta correlación o esta reflexión infinitas. El *stigmé*, la puntualidad, es pues el concepto que, en Hegel como en Aristóteles, determina el mantenimiento *(nun, jetzt)*. No hay nada, pues, de extraño en que la primera fase aporética de la *Física IV* informe o preforme la primera figura del tiempo en la «Filosofía de la naturaleza» de Hegel. Prefigura al mismo tiempo las relaciones entre el espíritu y el tiempo, la naturaleza que es el ser-fuera-de-sí del espíritu, y el tiempo el primer contacto consigo de la naturaleza, el primer surgir de su para-sí, no relacionándose el espíritu consigo más que negándose y *cayendo* fuera de sí.

Aquí la aporía aristotélica es comprendida, pensada, asimilada en lo que es propiamente la *dialéctica*. Basta —y es necesario— tomar las cosas en el otro sentido y bajo la otra cara para concluir que la dialéctica hegeliana no es sino la repetición, la repetición parafrástica da una aporía exotérica, la brillante puesta en forma de una paradoja vulgar[8]. Basta para persuadirse de ello con poner frente a frente el pasaje ya citado de Aristóteles (218a) y esta definición del tiempo en el párrafo 258 de la *Enciclopedia:* «El tiempo como la unidad negativa del ser-fuera-de-sí es igualmente un abstracto, un ideal. Es el ser que, mientras que es, no es, y mientras que no es, es: el devenir intuido *(das angeschaute Werden)*, es decir, que las diferencias simplemente momentáneas suprimiéndose-reteniéndose inmediatamente *(unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede)* son determinadas como *exteriores,* es decir, con todo como exteriores a sí mismas.»

[8] Hegel pensaba su relación con la exotérica aristotélica o con las paradojas de los Eléatas bajo una categoría totalmente diferente de la «paráfrasis» de la que habla Heidegger. Al menos piensa la posibilidad de la «paráfrasis» a partir de conceptos que incluyen la esencia misma del logos. Su «repetición» del pensamiento del tiempo no cae bajo la categoría particular y retórica de paráfrasis (¿qué es paráfrasis en filosofía?). El pasado era para él a la vez una anticipación genial de la dialéctica especulativa y la necesidad teleológica de un «ya-todavía-no» de lo que desarrollará en la Lógica; donde se puede leer, por ejemplo, en medio de páginas que sería necesario citar in extenso: «Infinitamente más ingenioso y profundo que la antinomia kantiana de la que acabamos de ocuparnos son los ejemplos dialécticos de la antigua escuela eléata, sobre todo, en lo que concierne al movimiento... La solución que da Aristóteles de estas formaciones dialécticas merecen los mayores elogios; están contenidos en sus nociones verdaderamente especulativas del espacio, del tiempo y del movimiento... No basta con poseer una inteligencia despierta (y en este respecto nadie ha sobrepasado todavía a Aristóteles) para ser capaz de comprender y de juzgar las nociones especulativas de Aristóteles y para refutar lo que hay de burdo en la representación sensible y en la argumentación de Zenón...», etc. *(Science de la logique,* t. I, tr. fr. modificada, págs. 210-212). Cfr. también toda la problemática de la certeza sensible.

Esta definición tiene al menos tres consecuencias directas en el texto de Hegel, considerado como paráfrasis de Aristóteles.

1. El concepto kantiano del tiempo es reproducido en él. Es deducido más bien. La necesidad de una deducción semejante revelaría, pues, que la revolución kantiana no ha desplazado el alojamiento aristotélico, al contrario, se ha desplazado allí, realojado, acondicionado. Lo sugeriremos más adelante desde otro punto de vista. En efecto, el «devenir intuido» en sí mismo, sin contenido sensible empírico, es lo sensible puro, este sensible formal, puro de toda materia sensual, sin cuyo descubrimiento no habría tenido lugar ninguna revolución copernicana. Lo que ha descubierto Kant, es ese sensible insensible que aquí reproduce la «paráfrasis» de Aristóteles: «El tiempo es como el espacio una forma pura de la sensibilidad o del intuir, el sensible insensible *(das unsinnliche Sinnliche)»* (258, *Observación).* Al hacer alusión a este «sensible insensible»[9], Heidegger no pone en relación este concepto hegeliano con su equivalente kantiano y sabemos que a sus ojos Hegel habría recubierto en muchos respectos, y borrado la audacia kantiana. ¿No podemos pensar aquí contra Heidegger, que Kant está en el hilo que, según Heidegger, conduce de Aristóteles a Hegel?

2. Según un movimiento que se parece al de *Kant y el problema de la metafísica* (y en consecuencia al de *Seind und Zeit)* Hegel concluye de su definición:

a) Que «el tiempo es el mismo principio que el Yo = Yo de la pura conciencia de sí». Sería necesario poner en relación —pero no podemos hacerlo aquí— toda la *Observación* del párrafo 258 de la *Enciclopedia* que demuestra esta última proposición y, por ejemplo, el párrafo 34 del Kant... de Heidegger, sobre «el tiempo como pura afección de sí *(Selbst-affektion)* y el carácter temporal del sí *(Selbst)».* No respeta Heidegger aquí el gesto hegeliano cuando escribe por ejemplo: «El tiempo y el "yo pienso" no se sostienen ya uno frente al otro sobre el modo de la incompatibilidad y de lo heterogéneo, son lo mismo. Gracias al radicalismo con el cual, en su fundación de la metafísica, ha, por primera vez, sometido a la explicitación transcendental tanto el tiempo por sí mismo como el "yo pienso" por sí mismo, ¿Kant ha unido a ambos en su mismidad originaria *(ursprüngliche Selbigkeit),* sin que ésta con toda seguridad fuera expresamente y en tanto que tal visible para él?»

b) Que «no es en el tiempo *(in der Zeit)* donde todo surge y pasa, sino que el tiempo es en sí mismo este devenir, este surgimiento y este paso...» (258). Hegel ha multiplicado las precauciones de este tipo. Oponiéndolas a todas las formulaciones metafóricas (a las cuales no se trata además de rehusar entonces toda gravedad[10]) que hablan de la «caída» en el tiempo, podríamos exhibir toda una crítica hegeliana de

---

[9] Pág. 428.

[10] Cfr. más adelante, «La mitología blanca».

la intratemporalidad (*Innezeitigkeit*). No sería solamente análoga a la que desarrolla *Sein und Zeit;* debería acomodarse, como en *Sein und Zeit,* con una temática de la caída o de la decadencia, del *Verfallen.* Volveremos sobre este concepto que no puede extraer de su orbe ético-teológico ninguna precaución —y Hegel no ha tomado menos que Heidegger en *Sein und Zeit.* A menos que, en el vacío, la decadencia del orbe en cuestión no sea reconducida hacia un punto de caída más alejado[11].

3. Según un gesto fundamentalmente griego, esta determinación hegeliana del tiempo permite pensar el presente, la forma misma del tiempo, como la eternidad. Ésta no es la abstracción negativa del tiempo, el no-tiempo, el fuera-del-tiempo. Si la forma elemental del tiempo es el presente, la eternidad no podría estar fuera del tiempo más que sosteniéndose fuera de la presencia; no sería presencia; vendría antes o después del tiempo y de ese hecho sobrevendría una modificación temporal. Se haría de la eternidad un momento del tiempo. Todo lo que recibe en el hegelianismo el predicado de eternidad (la Idea, el Espíritu, lo Verdadero, etc.) no debe ser pensado, pues, fuera del tiempo (tampoco en el tiempo)[12]. La eternidad como presencia no es ni temporal ni intemporal. La presencia es la intemporalidad en el tiempo o el tiempo en la intemporalidad, he aquí quizá lo que hace imposible algo como una temporalidad originaria. La eternidad es otro nombre de la presencia del presente. Esta presencia la distingue también Hegel del presente como ahora. Distinción análoga, pero no idéntica a la que propone Heidegger, puesto que apela a la diferencia entre lo finito y lo infinito[13]. Diferencia intra-óntica, diría Heidegger; y es aquí, en efecto, dónde debería quedarse toda la cuestión.

[11] Cfr. «La doble sesión», en *La diseminación.*

[12] No podemos aquí, sino citar y situar algunos textos sobre los cuales debería pesar pacientemente la interrogación. Por ejemplo: «Lo real (*das Reelle*) es ciertamente diferente del tiempo, pero igualmente esencial e idéntico a él. Es limitado (*beschränkt*), y lo otro, con respecto a esta negación, está fuera de él. La determinidad es, pues, exterior a él, y de ello viene la contradicción de su ser; la abstracción de la exterioridad de su contradicción y de la inquietud (*Unruhe*) de ésta, es el tiempo mismo, es por lo que lo finito es pasajero y temporal, porque no es, como el concepto, en sí mismo, la negatividad total... Pero el concepto en su identidad existente libremente para sí, Yo = Yo, es en sí y para sí la negatividad y la libertad absolutas, el tiempo no es, pues, su potencia en mayor medida que es [él, el concepto] en el tiempo y un existente temporal (*ein Zeitliches*), sino que es más bien la potencia del tiempo (*die Macht der Zeit*) en tanto que ésta es solamente esta negatividad como exterioridad. Sólo lo natural está, pues, sometido al tiempo, en tanto que es finito; en revancha lo verdadero, la idea, el espíritu, son eternos. Pero el concepto de eternidad no debe ser tomado negativamente como la abstracción del tiempo, de tal manera que existiría por así decir fuera de él (del tiempo); y no es preciso entenderlo en el sentido de que la eternidad vendría después del tiempo; se haría entonces de la eternidad un futuro, un momento del tiempo» (258).

[13] La diferencia entre lo finito y lo infinito se propone aquí como diferencia entre el ahora (*Jetzt*) y el presente (*Gegenwart*). La presencia pura, la *parousia* infinita no sería, pues, según Hegel gobernada por ese ahora del que nos dice Heidegger que, de la Física a la Enciclopedia, limita y determina la *parousia.* Pero, como Heidegger acusa también un privilegio de la *Gegen-*

Nos hemos mantenido hasta aquí de alguna manera en la primera hipótesis de la aporética aristotélica. Ésta ha comenzado, pues, por paralizarse en la determinación del tiempo como *nun* y del *nun* como *meros* (parte).

Nuestra cuestión es la siguiente entonces: al invertir la hipótesis, al demostrar que el ahora no es una parte del tiempo, ¿arranca Aristóteles la problemática del tiempo a los conceptos «espaciales» de parte y de todo, a la predeterminación del *nun* como *meros* o incluso como *stigmè*?

Recordemos las dos preguntas de Aristóteles. 1. ¿Forma el tiempo parte de los *onta* o no? 2. Después de las aporías relativas a las propiedades que se dan en el tiempo *(peri tôn uparkhontôn)*, uno se pregunta qué es el tiempo y cuál es su *physis (ti d'estin o khronos kai tis autou è physis)*. La manera en que es formulada la primera pregunta manifiesta que el ser del tiempo es anticipado a partir del ahora y del ahora como parte. Y esto mismo en el momento en que Aristóteles parece invertir la primera hipótesis y oponerle que el ahora no es una parte o que el tiempo no está compuesto de ahoras *(to de nun ou meros...* o de *khronos ou dokei sungkeisthai ek tôn nun,* 218a).

wart, sería necesario internarse aquí en las diferencias entre *Jetzt, Gegenwart, Anwesenheit.* Siempre a título preliminar, contentémonos aquí con traducir el texto de Hegel: «Las dimensiones del tiempo, el presente *(Gegenwart),* el futuro y el pasado son el devenir de la exterioridad como tal y su disolución *(Auflösung)* en las diferencias del ser en tanto que paso a la nada y de la nada en tanto que paso al ser. El inmediato desvanecimiento de estas diferencias en la singularidad es el presente como ahora *(die Gegenwart als Jetzt),* que, en tanto que singularidad, es exclusivo y al mismo tiempo pasa continuamente en los otros momentos, no siendo él mismo más que el desvanecimiento de su ser en nada y de la nada en su ser.»

El presente finito *(die endliche Gegenwart)* es el ahora fijado como existente, distinto de lo negativo, de los momentos abstractos del pasado y del futuro, en tanto que es la unidad concreta y, así pues, en tanto que es lo afirmativo; pero este ser no es él mismo, sino abstracto, se desvanece en la nada. Por lo demás, en la naturaleza, donde el tiempo es ahora, las diferencias entre estas dimensiones no pueden llegar a la subsistencia; no son necesarias más que en la representación *(Vorstellung)* subjetiva, en el recuerdo, en el temor o en la esperanza. Pero el pasado y el futuro del tiempo, en tanto que son en la naturaleza, son el espacio, pues este es el tiempo negado; así el espacio relevado *(aufgehobene)* es inicialmente el punto y, desarrollado para sí, el tiempo» (259). Estos textos —y algunos otros— parecen a la vez confirmar y contestar la interpretación de *Sein und Zeit.* La confirmación es evidente. La contestación complica las cosas en el punto en que el presente es distinguido del ahora, donde éste, en su pureza, no pertenece más que a la naturaleza, y todavía no es el tiempo, etc. En una palabra, habría mucho de prisa y de simplificación al decir que el concepto hegeliano del tiempo es tomado prestado de una «física» o una «filosofía de la naturaleza», y que pasa así sin modificación esencial a una «filosofía del espíritu» o una «filosofía de la historia». El tiempo también es este paso mismo. La lectura de Aristóteles, ya, suscitaría cuestiones análogas.

Toda afirmación (aquí, la de Heidegger) según la cual un concepto pertenece, en Hegel, a la filosofía de la naturaleza (o, en general, a un lugar determinado, particular, del texto hegeliano) es limitada *a priori* en su pertinencia por la estructura relevante de las relaciones entre la naturaleza y la no-naturaleza en la dialéctica especulativa. La naturaleza está fuera del espíritu, pero como el espíritu mismo, como la posición de su propio estar-fuera-de-sí.

Esta segunda serie de proposiciones pertenencen al encadenamiento de las hipótesis del sentido común que tienden a dejar pensar que el tiempo no pertenece a los seres ni, de manera pura y simple, a la entidad *(ousia)*. Estas hipótesis exotéricas iniciales nunca serán puestas en tela de juicio en otro nivel, en un nivel no exotérico[14]. Después de haber recordado por qué podemos pensar que el tiempo no es un ser, Aristóteles deja la cuestión en suspenso. En adelante se interrogará a la *physis* de aquello cuya pertenencia al ser es todavía indecidible. Como se ha podido señalar[15], hay allí «un problema metafísico que Aristóteles ha eludido quizá en parte», incluso «aunque lo ha planteado netamente». Que la cuestión eludida sea propiamente metafísica, podría ser entendido de otro modo. Lo que es metafísico, es acaso menos la *cuestión* eludida que la cuestión *eludida*. La metafísica entonces se plantearía por esta omisión. Al repetir la cuestión del ser en el horizonte transcendental del tiempo *Sein und Zeit* traería a la luz esta omisión por la cual la metafísica ha creído poder pensar el tiempo a partir de un ser ya silenciosamente predeterminado en su relación con el tiempo. Si toda la metafísica está implicada en este gesto, *Sein und Zeit,* al menos en este respecto, constituye un paso decisivo más allá o de este lado de la metafísica. La cuestión era eludida porque planteada en términos de pertenencia al ser o al no-ser, estando ya determinado el ser como ser-presente. Es este eludido de la cuestión lo que Heidegger vuelve a poner en juego desde la primera parte de *Sein und Zeit:* el tiempo será entonces aquello a partir de lo que se anuncia el ser de lo que es y no aquello cuya posibilidad se tratará de derivar a partir de un ser ya constituido (y en secreto temporalmente predeterminado) en ser presente (del indicativo, en *Vorhandenheit),* ya sea en sustancia o en objeto.

Que lo eludido de la cuestión propague sus efectos sobre toda la historia de la metafísica, o más bien la constituya como tal, como su efecto, no se reconocerá sólo en el hecho, totalmente evidente, de que hasta Kant, la metafísica ha tomado el tiempo por la nada o el accidente extraño a la esencia o a la verdad. Que toda la metafísica se haya, por así decir, internado en la apertura o, si se prefiere, paralizado en la aporía del discurso exotérico de la *Física IV,* esto se indica todavía en Kant. No sólo en que él liga la posibilidad del tiempo a la *intuitus derivativus* y al concepto de finitud o de una pasividad derivadas, sino sobre todo en lo que hay de más revolucionario y de menos metafísico en su pensamiento del tiempo. Se pondrá, como se quiera, en la pasiva de Kant o en la activa de Aristóteles. Tendrá igualmente poco sentido en los dos casos.

[14] Es la diferencia, en la Física IV, entre el tratado del lugar y el tratado del tiempo. Sólo el primero añade un desarrollo crítico a un desarrollo exotérico y explicita su articulación (210b).

[15] J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote,* Padua, 1965 (pág. 92).

En efecto, como dice Aristóteles, porque el tiempo no pertenece a los seres, ya no forma parte de ellos, no es una determinación, porque el tiempo no es del ser en general (fenoménico o en sí), es preciso hacer de él una forma pura de la sensibilidad (sensible insensible). Esa profunda fidelidad metafísica, se organiza, se arregla con la ruptura que reconoce el tiempo como condición de posibilidad del aparecer de los *seres* en la experiencia (finita), *es decir, también con lo que será repetido por Heidegger de Kant.* Podremos, pues, siempre someter por principio el texto de Aristóteles a lo que se podría llamar la «repetición generosa»: aquélla de la que se beneficia Kant y que es negada a Aristóteles y a Hegel, al menos en la época de *Sein und Zeit.* Por un cierto punto, la destrucción de la metafísica sigue siendo interior a la metafísica, no hace más que explicitar su motivo. Es ésta una necesidad que sería preciso interrogar sobre este ejemplo y cuya regla sería preciso formalizar. Aquí, la ruptura kantiana estaba preparada por la *Física IV;* y se podría decir lo mismo de la «recuperación» heideggeriana del gesto kantiano en *Sein und Zeit* y en *Kant y el problema de la metafísica.*

Si comparamos, en efecto, a la *Física IV,* la «Exposición transcendental del concepto de tiempo», enseguida destacamos ahí este rasgo común y decisivo: «El tiempo no es algo que existe para sí [en sí] o que pertenece a las cosas como determinación objetiva y que por este hecho persistiría si se hiciera abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición.» Diremos acaso que este rasgo —la no-entidad en sí del tiempo— es muy general y que la comunidad de intención está limitada entre Kant y Aristóteles. Consideremos entonces la definición más estricta del tiempo en la «Exposición transcendental», no del tiempo como no-existencia en sí, ni como «condición formal de todos los fenómenos en general», internos tanto como externos, sino como «forma del sentido interno». Toda la fuerza de ruptura de esta definición parece todavía rigurosamente prescrita en la *Física IV.* Al interrogarse sobre la *physis* del tiempo, Aristóteles se pregunta, puesto que el tiempo que no es ni el cambio ni el movimiento *tiene una relación* con el cambio y con el movimiento (y es así como comienza precisamente la «Exposición transcendental») *ti tes kineseôs estin* (219a), lo que del movimiento es el tiempo; y observa él, no como se traduce a menudo y vagamente que «al percibir el movimiento percibimos el tiempo», sino *amagar kineseôs aisthanometha kai khronou:* «Tenemos sensaciones conjuntas del movimiento y del tiempo.» Cuando estamos en la sombra, y no estamos afectados por ningún cuerpo *(meden dia tou somatôs paskhomen),* si se produce un movimiento en el alma *(en tè psychè),* parece entonces que haya pasado un cierto tiempo y a la vez, conjuntamente *(ama),* parece haber sucedido un cierto movimiento. En la *aisthesis* une Aristóteles el tiempo y el movimiento. Y ello sin que ningún contenido sensible exterior, sin que ningún movimiento objetivo sea necesario. El tiempo es la forma de lo que no puede pasar más que en *tè psykhè.* La forma del

sentido interno es también la forma de todos los fenómenos en general. La exposición transcendental del tiempo pone en contacto esencial este concepto con el movimiento y el cambio[16], sin dejar de distinguirlo de ellos rigurosamente; y, como lo hace la *Física IV,* ya lo veremos, parte de la posibilidad de la *analogía* que constituye el *trazado* determinado como *línea (grammè, Linie)*[17].

Este alojamiento aristotélico es, pues, a la vez el de la seguridad metafísica tradicional y, en su ambigüedad inaugural, el de su propia crítica. Al anticipar el concepto de lo sensible no-sensible, Aristóteles instala las premisas de un pensamiento del tiempo que ya no estaría simplemente dominado por el presente (del ser dado en la forma de la *Vorhandenheit* y de la *gegenwärtigkeit*). Hay ahí una inestabilidad y posibilidades de vuelta de las que se puede uno preguntar si no han sido de alguna manera detenidas por *Sein und Zeit.* Lo que en la imaginación transcendental parece escapar a la dominación del presente dado en la forma de la *Vorhandenheit* y del *gegenwärtigkeit* ha sido, sin duda, anunciado por la *Física IV.* La paradoja sería, pues, la siguiente: la originalidad de la apertura kantiana, tal como es repetida en *Kant y el problema de la metafísica*[18], no transgrede el concepto vulgar del tiempo sino explici-

[16] Cfr. también 223ab, Aristóteles piensa también el tiempo en relación con el movimiento *(kinesis)* y el cambio *(metabolè),* comenzando por demostrar que el tiempo no es ni lo uno ni lo otro. Así es también el primer momento de la Exposición transcendental del concepto de tiempo. «Añado aquí el concepto de cambio *(Veränderung)* y con él el concepto en movimiento *(Bewegung)* como cambio de lugar no es posible más que por y en la representación del tiempo, y que si esta representación no fuera una intuición (interna) *a priori* ningún concepto, cualquiera que sea, podría hacer inteligible la posibilidad de un cambio, es decir, la ligadura de predicados contradictoriamente opuestos (por ejemplo, el ser en un lugar e igualmente el no-ser de la misma cosa en el mismo lugar) en un solo y mismo objeto *(Objecte).* Sólo en el tiempo, es decir, sucesivamente, pueden encontrarse en una sola y misma cosa dos determinaciones contradictorias opuestas. Nuestro concepto del tiempo explica, pues, la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos *a priori* que nos propone la teoría general del movimiento que no es poco fecunda.»

[17] «El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, es decir, del acto de intuirnos a nosotros mismos y nuestros estados interiores. Pues, el tiempo no puede ser una determinación de los fenómenos externos; no pertenecen a ninguna figura, a ninguna posición, etc.; en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestros estados internos. Y, precisamente porque esta intuición interna no produce ninguna figura, tratamos de suplir esta falta por medio de analogías, y representamos la secuencia temporal con una línea que progresa hasta el infinito *(und stellen die Seitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor)* en la cual la multiplicidad constituye una serie que no posee, sino una sola dimensión, y de las propiedades de esta línea concluimos todas las propiedades del tiempo, con la excepción de que las partes de la primera son simultáneas mientras que las del segundo siempre son sucesivas. Resulta de ello que la representación del tiempo mismo es una intuición, puesto que todas sus relaciones se pueden expresar por una intuición externa.»

[18] Por ejemplo, en el párrafo 32 («La imaginación transcendental y su relación con el tiempo») que muestra en qué es liberada del privilegio del presente y del ahora la intuición pura del tiempo, tal como es descrita en la Estética transcendental. Debemos traducir un largó pasaje que aclara todos los conceptos de *Sein und Zeit* que aquí nos interesan en primer lugar. «Hemos presentado la imaginación transcendental como el origen de la intuición sensible pura. Ha sido fundamentalmente reconocido por ello que el tiempo, como intuición

tando una indicación de la *Física IV*. La explicitación de la *cuestión* eludida se mantiene siempre y necesariamente en el sistema de lo *eludido*. ¿Cómo elude la cuestión la predeterminación del tiempo a partir del *nun*? En un cierto sentido, Aristóteles retoma en su exotérica la argumentación de Zenón. Sin dejar de reconocer que esta argumentación no aclara nada (218a), repite la aporía sin deconstruirla. El tiempo no es (entre los *seres*). Es nada porque *es tiempo, es decir,* ahora pasado o futuro. El *es decir* supone aquí que yo tenga alguna anticipación acerca de *lo que es* el tiempo, a saber, el no-presente en la forma del ahora pasado o por venir. El ahora actual no es el tiempo porque es presente; el tiempo no es (ser) en tanto que no es (presente). Esto significa que si, en apariencia, se puede demostrar que el tiempo es nada (no-ser), es que ya se ha determinado el origen y la esencia de la nada como tiempo, como no-presente en la especie del «todavía no» o del «ya no». Ha sido preciso, pues, apelar al tiempo, a una pre-comprensión del tiempo —y en el discurso, a la evidencia y al funcionamiento de los tiempos del verbo— para hablar de la nada* del tiempo. Ya se ha operado, sin descubrirlo, en el horizonte de sentido del tiempo para pensar el no-ser como no-presente, y el ser como presente. Se ha determinado temporalmente el ser como ser-presente para poder determinar el tiempo como no-presente y no-ser.

¿Qué se dice, en efecto, *dia tôn exoterikon logôn*?: «que él (el tiempo) no es en absoluto o no es más que apenas y débilmente»... «Por una

pura, surge a partir de la imaginación transcendental. Un análisis apropiado debe todavía elucidar las modalidades según las que precisamente el tiempo se funda en la imaginación transcendental.

El tiempo «transcurre sin cesar» como la pura sucesión de la secuencia de los ahoras *(Nacheinander der Jetsfolge)*, esta sucesión, la intuye la intuición pura sin hacer de ella un objeto *(ungegenständtlich)*. Intuir quiere decir recibir lo que se da. La intuición pura se da a sí misma en el acto de recibir lo que se puede recibir.

Recibir, en el sentido en que lo entendemos inicialmente, es acoger algo dado *(Vorhandenen)*, un presente *(Anwesenden)*. Pero este concepto estricto del recibir, orientado aun por la intuición empírica, debe ser separado de la intuición pura y de su carácter propio de receptividad. Se hará fácilmente evidente que la intuición pura de la pura sucesión de los ahoras no puede ser la recepción de un presente *(Anwesenden)*. Si fuera una recepción como ésa, nunca podría entonces «intuir» más que el ahora en su ahora *(das jetzige Jetzt)*, pero en ningún caso la secuencia de los ahoras en tanto que tal y el horizonte que se constituye en ella. En rigor, en la pura y simple recepción de un «presente» *(Gegenwärtigen)*, no se puede incluso intuir un ahora *(Jetzt)*, en la medida en que por esencia éste se extiende sin discontinuidad en su pasado inmediato y en su futuro inmediato *(in sein Soeben und Sogleich)*. El recibir de la intuición pura debe dar en sí un vistazo sobre el ahora *(den Anblick des Jetzt)*, de tal manera que prevé *(vorblickt)* su futuro inmediato y vuelve a ser *(rückblickt)* su pasado inmediato.

Lo que desde este momento se revela más concretamente que nunca, es hasta qué punto no puede de entrada ser el recibir de un presente *(Gegenwärtigen)* la intuición pura de la que trata la estética transcendental. Fundamentalmente lo que se da como recepción en la intuición pura no es puesto en relación solamente con un presente *(ein nur Anwesendes)* y todavía menos con un existente en la forma de lo que se mantiene en disponibilidad *(vorhandenes seinendes)*.

* *Vid* nota * de la página 73, acerca de *né-antité*. *(N. del T.)*

parte ha sido y ya no es *(Gegone kai ouk esti)*, por otra será y no es todavía *(mellei kai oupo estin)*. Estos son los componentes del tiempo, no sólo del tiempo infinito *(apeiros)*, sino también del tiempo considerado en su incesante retorno *(aei lambanomenos)*. Ahora bien, parece imposible que lo que admite no-ser en su composición participe de la entidad *(ousia)*.»

El *me on*, la nada del tiempo no es, pues, accesible más que a partir del ser del tiempo. No se puede pensar el tiempo como nada, más que según los modos del tiempo, el pasado y el futuro. El *existente* es el no-tiempo, el tiempo es el no-ser en la medida en que se ha determinado ya secretamente el existente como presente, la entidad *(ousia)* como presencia. Desde el momento en que el ser es sinónimo de presente, decir la nada es decir el tiempo, es lo mismo. El tiempo es la manifestación discursiva de la negatividad y Hegel no hará, *mutatis mutandis*, sino explicitar lo que se dice de la *ousia* como presencia.

Antes incluso de que se le incluya en los difíciles análisis del número —enumerable o enumerado—, la pareja aristotélica tiempo-movimiento es pensada a partir de la *ousia* como presencia. La *ousia* como energía por oposición a la *dynamis* (movimiento, potencia) es presencia. El tiempo que comporta el ya no y el todavía no, es un compuesto. La energía se integra con la potencia. Es la razón por la cual no es, si se quiere[19], «en acto», y es la razón por la cual no es *ousia* (ser si se quiere subsistente o substancial). La determinación de la entidad *(ousia)* como *energía* o *entelekheia*, como acto y fin del movimiento es inseparable de la determinación del tiempo. El sentido del tiempo es pensado a partir del presente, como no-tiempo. Y no puede ser de otra manera; ningún sentido (en cualquier sentido que se entienda, como esencia, como significación del discurso, como orientación del movimiento entre una *arkhe* y un *telos*) ha podido ser pensado en la historia de la metafísica de otro modo más que a partir de la presencia y como presencia. El concepto de sentido es gobernado por todo el sistema de determinaciones que aquí señalamos y, cada vez que es planteada una cuestión de *sentido*, no puede serlo sino en el cierre metafísico. Sería, pues, vano, digámoslo seca y rápidamente, querer arrancar en tanto que tal la cuestión del sentido (del tiempo o de lo que sea) a la metafísica o al sistema de conceptos llamados «vulgares». Igualmente sucedería con una *cuestión del ser* que fuera determinada, como lo es en la apertura de *Sein und Zeit*, como cuestión del sentido del ser, cualquiera que sea la

[19] «Si se quiere, en acto...» porque esta traducción plantea preguntas. Que no sea evidente, es un problema que no podemos abordar aquí. Remitimos por un aparte a «La palabra de Anaximandro» (tr. en *Chemins*, pág. 286) que señala la distancia entre la energía de Aristóteles y la *actualitas* o el *actus purus* de la escolástica medieval; por otra parte a P. Aubenque, que subraya que «la traducción moderna de acto no es un olvido del sentido original, sino que le es, por una vez, fiel» *(Le problème de l'être chez Aristote*, pág. 441, nota 1).

fuerza, la necesidad y el valor, tanto irruptiva como de fundamento, de una cuestión semejante. En tanto que cuestión del sentido está ya ligada, en su punto de partida, y Heidegger lo reconocerá sin duda, al discurso (léxico y gramatical) de la metafísica cuya destrucción comienza. De una cierta manera, como lo hace pensar Bataille, la cuestión del sentido, el proyecto de *guardar* el sentido, es «vulgar». También lo es su palabra.

En cuanto al sentido del tiempo, pues, la determinación según la presencia es igualmente determinable y determinada: nos dice lo que *es* el tiempo (no entidad como «ya-no» o como «todavía no»), pero no puede hacerlo sino por *haberse dejado decir,* por un concepto implícito de las relaciones entre el tiempo y el ser, que el tiempo no podría *ser* más que un *siendo* (más que al ser)*, es decir, siguiendo este *participio presente,* más que un presente. Se sigue de ello que el tiempo no podía ser un *siendo* (al ser) más que no siendo lo que es, es decir, siendo ser-presente. Es, pues, porque el tiempo es pensado en su ser a partir del presente por lo que es extrañamente pensado (como no ser —o ser— impuro, compuesto). Porque se cree saber lo que es el tiempo, en su *physis,* porque se ha respondido implícitamente a la pregunta que no se planteará sino más tarde, se puede en la aporía exotérica convenir en su pequeñez, incluso en su no-ser. Es sabido, aunque no sea más que en la práctica ingenua del discurso, lo que el tiempo debe ser, lo que quieren decir pasado *(gegone)* o futuro *(mellei),* para poder convenir en su pequeñez o en su no-ser. Y se piensa el pasado o el futuro como afecciones aminorantes que ocurren a esta presencia de la que se sabe es el sentido o la esencia de lo que es (el ser-siendo). Esto no se mueve de Aristóteles a Hegel. El Primer Motor, como «acto puro» *(energeia è kath' auten)* es presencia pura. En tanto que tal, anima todo el movimiento por el deseo que inspira. Es el bien y el supremo deseable. El deseo es deseo de la presencia. El *éros* también es pensado a partir de la presencia. Como el movimiento. El *télos* que pone en movimiento el movimiento y orienta el devenir hacia sí mismo, es denominado por Hegel concepto absoluto o sujeto. La transformación de la *parousia* en presencia para sí y del ser supremo en sujeto que se piensa y se concentra cabe sí en el saber no interrumpe la tradición fundamental del aristotelismo. El concepto como subjetividad absoluta se piensa a sí mismo, es para sí y cerca de sí, no hay afuera y recoge, borrándolos, su tiempo y su diferencia en la presencia para sí[20]. Podemos calificarlo en el lenguaje de Aristóte-

* El participio presente *étant* conlleva un matiz de temporalidad que sólo puede hallar su equivalencia en el gerundio castellano «siendo». Debe tenerse presente a lo largo del texto y en general en todas las discusiones que conciernen a Heidegger en sucesivos trabajos, dado que el castellano «siendo» no es realmente *legible,* es preciso interpretar *étant* como «el ser», sin olvidar su imprescindible matiz temporal. *(N. del T.)*

20 El tiempo es la existencia del círculo, y del círculo de los círculos del que habla el final de la Lógica. El tiempo es circular, pero también es lo que, en el movimiento del círculo, di-

les: *noesis noeseôs,* pensamiento del pensamiento, acto puro, primer motor, señor que, pensándose a sí mismo, no es sometido a ninguna objetividad, a ninguna exterioridad, se mantiene inmóvil en el movimiento infinito del círculo y del retorno a sí.

La clavija de la esencia

Pasando a la cuestión de la *physis* del tiempo, Aristóteles comienza, pues, por señalar que la tradición nunca ha respondido a una cuestión semejante (gesto que será desde este momento incansablemente repetido, hasta Hegel y Heidegger). Pero Aristóteles no hará a continuación más que desarrollar la aporía en sus propios términos, es decir, en los conceptos cuya configuración reconstituye Heidegger *(nún, oros)-o peras, -stisgmé, sphaira,* a los cuales sería necesario añadir *olon,* todo, *meros,* parte y *grammè).* Nunca se ha puesto fundamentalmente en tela de juicio la forma tradicional de la pregunta. ¿Cuál era esta forma?

simula la circularidad; es el círculo en tanto que se oculta a sí mismo su propia totalidad, en tanto que pierde en la diferencia la unidad de su comienzo y de su fin. «Pero el método que así se enlaza en un círculo no puede anticipar en un desarrollo temporal que el comienzo como tal es ya derivado.» «El concepto puro que se concibe a sí mismo» es pues, el tiempo y se cumple no obstante como la borradura del tiempo. Comprende el tiempo. Y así el tiempo tiene un sentido en general, se ve mal como se podría arrancar a la onto-teo-teleología (por ejemplo, hegeliana). No es esta o aquella determinación del sentido del tiempo lo que pertenece a esta onto-teo-teleología, sino ya la anticipación del sentido. El tiempo es suprimido ya en el momento en que se plantea la cuestión de su sentido, en el momento en que se le pone en relación con el aparecer, la verdad, la presencia, la esencia en general. La cuestión que se plantea entonces es la de su cumplimiento. Es la razón por la que acaso no hay otra posible respuesta a la cuestión del sentido o del ser del tiempo que la del final de la Fenomenología del espíritu; el tiempo es lo mismo que borra *(tilgt)* el tiempo. Pero esta borradura es una escritura que deja leer el tiempo y lo mantiene suprimiéndolo. El *Tilgen* también es un *Aufheben.* Así, por ejemplo: «El tiempo es el concepto mismo que está ahí *(der da ist),* y se presenta a la conciencia como intuición vacía. Es la razón por la cual el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo, y se manifiesta en el tiempo durante tanto cuanto le cuesta captar su concepto puro, es decir, eliminar el tiempo *(nincht die Zeit tilgt).* El tiempo es el puro Sí exterior intuido, no captado por el Sí, el concepto solamente intuido; cuando se capta el concepto a sí mismo, suprime su forma de tiempo *(hebt er seine Zeitform auf),* concibe la intuición y es la intuición concebida y que concibe. El tiempo se manifiesta, pues, como el destino *(Schicksal)* y la necesidad del espíritu que todavía no está acabado en el interior de sí mismo...» *(Phénoménologiede l'esprit.* Citamos aquí la traducción de J. Hyppolite insetando las palabras alemanas que hacen aparecer la unidad del *Dasein* y del tiempo, del *Tilgen* y de la *Aufheben* del tiempo.) Cualesquiera que sean sus determinaciones, el ser hegeliano no cae en el tiempo como en su *Da-sein* en mayor medida que sale simplemente en la *parousia.*

Que ya en Aristóteles sea el círculo el modelo del movimiento a partir del cual son pensados el tiempo y la *gramme,* es una evidencia que casi no es necesario recordar. Subrayemos solamente que es explicitada con una gran precisión en la Física IV: «Es la razón por la que el tiempo parece ser el movimiento de la esfera, porque es ese movimiento el que mide los otros movimientos y el que mide también el tiempo. De ello, la idea corriente de que los asuntos humanos son un círculo se aplica también a las otras cosas que poseen el movimiento natural, la generación y la destrucción... y en efecto el tiempo incluso parece ser un círculo..., etc. (223b). Cfr. también P. Aubenque, *op. cit.,* pág. 426.

Recordémosla. La primera fase de la alternativa (ninguna de las partes del tiempo es-presente-, así pues el tiempo en totalidad no es lo que significa «no es presente», «no participando de la *ousia»)* suponía que el tiempo estaba compuesto de partes, a saber los ahora *(nun)*. Esta presuposición contesta la segunda fase de la alternativa: el ahora no es una parte, el tiempo no está compuesto de ahoras, la unidad y la identidad ahora son problemáticos. «Si, en efecto, el ahora es siempre otro, como ninguna parte es, en el tiempo, al mismo tiempo *(ama)* que otra..., como el ahora no-ser, siendo no obstante anterior, ha sido necesariamente destruido en un momento dado, los ahoras no están al mismo tiempo *(ama)* unos con otros, y lo que antes fue ha sido necesariamente destruido» (218a).

¿Cómo intervienen los conceptos de *número* (enumerado o enumerante) y de *gramme* para reacondicionar la misma conceptualidad en el mismo sistema?

De manera rigurosamente *dialéctica:* no en el sentido estrictamente aristótelico, sino ya en el sentido hegeliano. Afirma Aristóteles los contrarios o más bien define el tiempo como dialéctica de los contrarios y solución de las contradicciones que aparecen en términos de espacio. Como en la *Enciclopedia,* el tiempo es la línea, solución de la contradicción del punto (espacialidad no-espacial). Y sin embargo, no es la línea, etc. Los términos contradictorios planteados en la aporética son simplemente retomados y afirmados juntos para definir la *physis* del tiempo. De una cierta manera, se podrá decir que la dialéctica no hace todavía más que repetir la aporía exotérica afirmándola, haciendo del tiempo la afirmación de la aporética.

Así Aristóteles afirma que el ahora en un cierto sentido es lo mismo, en otro sentido lo no mismo *(to de nun esti men ôs to auto esti d'ôs ou to auto*-219b); que el tiempo es continuo según el ahora y dividido según el ahora *(kai sunekhes te de o khronos tô nun, kai dieretai kata to nun* 220a)[21]. Y todas las afirmaciones contradictorias se concentran en un manejo dialéctico del concepto de *gramme.* Este manejo dialéctico ya es —como lo será siempre— gobernado por la distinción de la potencia y el acto, de los contradictorios que se resuelven desde el momento en que se toma en consideración la relación bajo la que se les considera: en potencia o en acto. Y esta distinción de la potencia y del acto no es evidentemente simétrica, al estar ella misma dominada por una teleología de la presencia, por el acto *(energeia)* como presencia *(ousia, parousia)*.

Parece inicialmente que Aristóteles niega la representación del tiempo por la *gramme,* aquí por una inscripción lineal en el espacio, lo mismo que rehúsa identificar el ahora con el punto. Su argumentación era ya tradicional y lo ha seguido siendo. Apela a la no-coexistencia de

[21] Cfr. también, 222a.

las partes del tiempo. El tiempo se distingue del espacio en que no es, como dirá Leibnitz, «orden de coexistencias», sino «orden de sucesiones». El contacto de los puntos entre sí no puede ser el mismo que el de los ahoras entre sí. Los puntos no se destruyen recíprocamente. Ahora bien, si el ahora presente no fuera anulado por el ahora que sigue, coexistiría con él, lo cual es imposible. Incluso si no fuera anulado más que por un ahora muy alejado de él, debería coexistir con todos los ahoras intermediarios, que son en número infinito (indeterminado: *apeiros*), lo cual es imposible (218 a). Un ahora no puede coexistir, como ahora actual y presente, con otro ahora como tal. La coexistencia no tiene sentido más que en la unidad de un sólo y mismo ahora. Esto es el *sentido* mismo, en lo que lo une a la presencia. No podemos incluso decir que la coexistencia de dos ahoras diferentes e igualmente presentes es imposible o impensable: la significación misma de coexistencia o de presencia está constituida por este límite. No poder co-existir con otro (mismo), con otro ahora, no es un predicado del ahora, es su esencia como presencia. El ahora, la presencia en acto del presente es constituida como la imposibilidad de coexistir con otro ahora, es decir, con otro mismo-que-sí. El ahora, es (en presente de indicativo) la imposibilidad de coexistir *consigo:* consigo, es decir con otro sí, otro ahora, otro mismo, un doble.

Pero ya hemos señalado que esta imposibilidad, apenas constituida, se contradice, se prueba como posibilidad de lo imposible. Esta imposibilidad implica en su esencia, para ser lo que es, que el otro ahora, con el que no puede coexistir un ahora, sea de una cierta manera también el mismo, sea también un ahora como tal y coexista con lo que no puede coexistir con él. La imposibilidad de la coexistencia no puede ser planteada como tal más que a partir de una cierta coexistencia, de una cierta simultaneidad de lo no-simultáneo, donde la alteridad y la identidad del ahora se mantienen juntas en el elemento diferenciado de un cierto mismo. Para hablar en latín, el *cum* o el *co* de la coexistencia no tiene sentido más que a partir de su imposibilidad e inversamente. Lo imposible (la coexistencia de dos ahoras) no aparece más que en una síntesis (entendamos esta palabra de manera neutra no implicando ninguna posición, ninguna actividad, ningún agente), digamos una cierta complicidad o co-implicación que mantiene juntos varios ahoras actuales de los que se dice que uno es pasado y otro futuro. El imposible co-mantenimiento de varios ahoras presentes es posible como mantenimiento de varios ahoras presentes. El tiempo es un nombre de esta imposible posibilidad.

Inversamente, el espacio de la *coexistencia posible,* lo que se cree precisamente conocer bajo el nombre de espacio, la posibilidad de la coexistencia, es el espacio de la imposible coexistencia. La simultaneidad: no puede aparecer en efecto como tal, ser simultánea, es decir, puesta en contacto de dos puntos, más que en una síntesis, una complicidad;

temporalmente. No se puede decir que un punto está con otro punto, y un punto, se diga o no, no puede estar con otro punto, no puede haber ahí otro punto con el cual, etc., sin una temporalización. Y ésta mantiene juntos dos ahoras diferentes. El *con* de la coexistencia espacial no puede surgir más que del *con* de la temporalización. Lo muestra Hegel. Hay un *con* del tiempo que hace posible el *con* del espacio, pero que no se produciría como *con* sin la posibilidad del espacio. (En el puro *Aussersichsein,* no hay más espacio determinado que tiempo).

A decir verdad, al enunciar así estas proposiciones, nos mantenemos en la ingenuidad. Hacemos como si la diferencia entre el espacio y el tiempo nos fuera dada como diferencia evidente y constituida. Ahora bien, Hegel y Heidegger lo recuerdan, no se puede tratar del espacio y del tiempo como de dos conceptos o de dos temas. Se habla ingenuamente cada vez que se forma el espacio y el tiempo como dos posibilidades que se deberían comparar y poner en contacto. Y sobre todo cada vez que, haciéndolo creemos saber lo que es el espacio o el tiempo, lo que es la esencia en general, en el horizonte de la cual creemos poder plantear la cuestión del espacio y del tiempo. Se supone entonces que es posible una pregunta sobre la esencia del espacio y del tiempo, sin preguntarse si la esencia puede ser aquí el horizonte formal de esta pregunta, y si la esencia de la esencia no ha sido secretamente predeterminada —como presencia, precisamente— a partir de una «decisión» que concierne el tiempo y el espacio. No hay, pues, que poner en contacto el espacio y el tiempo, ya que no son cada uno de los dos términos sino lo que no es, y no consisten inicialmente más que en la comparación misma.

Ahora bien, si Aristóteles da la diferencia entre el tiempo y el espacio (por ejemplo, en la distinción entre *nun* y *stigmè*) como diferencia constituida, la articulación enigmática de esta diferencia se aloja en su texto, disimulada, resguardada pero operante en esta complicidad, como esta complicidad del mismo y del otro en el interior del *con* o del *junto,* del *simul* en el cual el estar-junto no es una determinación del ser, sino su producción misma. Toda la gravedad del texto de Aristóteles se apoya sobre una pequeña palabra visible apenas, porque parece evidente, discreta como lo que parece evidente, borrada, que opera tanto más eficazmente cuanto que es sustraída a la temática. Lo que es evidente y así hace jugar el discurso en su articulación, lo que en adelante constituirá la clavija *(clavis)* de la metafísica, esta pequeña llave que abre y cierra a la vez en su juego la historia de la metafísica, esta clavícula en la que se apoya y se articula toda la decisión conceptual del discurso de Aristóteles, es la palabra *ama.* Aparece cinco veces en 218a. *Ama,* quiere decir en griego «junto», «a la vez», los dos juntos, «al mismo tiempo». Esta locución no es inicialmente ni espacial ni temporal. La duplicidad del *simul* a la que remite no reúne en sí todavía ni puntos ni ahoras, ni lugares ni fases. Dice la complicidad, el origen común del tiempo y del

espacio, el comparecer como condición de todo aparecer del ser. Dice de manera, la diada como lo mínimo. Pero Aristóteles no lo dice. Desarrolla su demostración en la evidencia desapercibida de lo que dice la locución *ama*. La dice sin decirla, la deja decirse o más bien se deja ella decir lo que él dice.

Verifiquémoslo. Si el tiempo parece, en la primera hipótesis de la aporía, no tener parte en la *ousia* pura en tanto que tal, es que está hecho de ahoras (sus partes) y que varios ahoras no pueden: 1) ni seguir destruyéndose inmediatamente uno a otro, pues en este caso no habría tiempo; 2) ni seguir destruyéndose de manera no inmediatamente consecutiva, pues en este caso los ahoras del intervalo serían simultáneos y no habría más tiempo; 3) ni permanecer (en) el mismo ahora, pues en este caso las cosas que se producen en un intervalo de diez mil años estarían juntas, al mismo tiempo, lo cual es absurdo. Este absurdo, denunciado por la evidencia del «al mismo tiempo» es lo que constituye a la aporía en aporía.

Estas tres hipótesis hacen, pues, impensable la *ousia* del tiempo. Ahora bien, no pueden ser pensadas y dichas más que según el adverbio temporal-intemporal *ama*. Consideremos, en efecto, la secuencia de los ahoras. El ahora precedente debe, se dice, ser destruido por el ahora que sigue. Pero, hace entonces notar Aristóteles, no puede ser destruido «en sí mismo» (en *eautó*), es decir: no sería destruido entonces como en el momento en que es (ahora, en acto). No puede en mayor medida ser destruido en otro ahora *(en allô)*: no sería entonces destruido como ahora en sí mismo, y, en tanto que ahora que ha sido, es (permanece) inaccesible a la acción del ahora siguiente. «Sea, en efecto, la imposibilidad para los ahoras de relacionarse unos a otros como un punto se relaciona con un punto. Si así el ahora no es destruido enseguida (en *tô ephexes)* sino en otro ahora, sería al mismo tiempo *(ama)* que los ahoras intermediarios que son en número infinito; lo cual es imposible. Pero no es posible que persista *(diamenein)* siempre el mismo; pues no hay límite único para ninguna cosa limitada por la división, ya sea continua según el uno o según el plural; ahora bien, el ahora es un límite, y se puede considerar el tiempo como limitado. Luego, si ser al mismo tiempo (to *ama einai)* según el tiempo y no ser ni anterior ni posterior, es ser en él mismo, en el ahora, si las cosas anteriores y las cosas posteriores están en este ahora, lo que se habría producido hace millares de años sería al mismo tiempo *(ama)* que lo que se produce hoy, y nada sería ya anterior o posterior a nada (218a)

Esta es, pues, la aporía. Excluye ya que, a pesar de su punto de partida cinemático, esta reflexión identifique el tiempo con la *gramme* que representa el movimiento, sobre todo si esta representación es de naturaleza matemática: porque los ahoras no son «al mismo tiempo» como los puntos (218a); porque el tiempo no es el movimiento (218b); porque la *Física IV* distingue entre la *gramme* en general y la línea matemática (222a; Aristóteles habla ahí de lo que ocurre *epi tôn mathematilôn grammôn* en las que los puntos siempre son los mismos); en fin, porque, lo veremos, el tiempo, como número enumerado del movimiento, no es intrínsecamente de naturaleza aritmética. Por todas estas razones, es ya evidente que no tendremos que ver con este concepto cinematográfico del tiempo tan vigorosamente denunciado por Bergson; todavía menos con un simple matematismo y aritmetismo. Y ocurre inversamente que en un sentido quizá diferente del que indica Heidegger, Bergson es más aristotélico de lo que él mismo cree[22].

¿Cómo se introduce el tiempo en la *Física*?

1. El tiempo no es ni el movimiento (*kinesis*) ni el cambio (*metabolè*). Éstos están únicamente en el ser-movido o en el ser-cambiante y no son más o menos lentos o rápidos. Lo cual no puede ser el caso del tiempo. Éste, por el contrario, hace posible el movimiento, el cambio, su medida y las diferencias de velocidad. Aquí el tiempo es el definidor y no el definido (218b).

2. Sin embargo, no hay tiempo sin movimiento. Aquí[23] es donde Aristóteles liga el tiempo a la experiencia o al aparecer (*dianoia, psykhé, aisthesis*). Si el tiempo no es el movimiento, no podemos, sin embargo, experimentar más que sintiendo o determinando un cambio o un movimiento (Aristóteles considera que aquí la diferencia entre movimiento y cambio no es pertinente y no debe interesarle -218b). «Es,

[22] Recordemos, por ejemplo, para fijar las cosas, esos pasajes, entre tantos otros: «Así es como fuimos conducidos ante la idea de Tiempo. Allá nos esperaba una sorpresa. Fuimos muy impresionados en efecto al ver cómo el tiempo real, que desempeña el primer papel en toda filosofía de la evolución, escapa a las matemáticas. Siendo su esencia pasar, ninguna de sus partes está ya allí cuando se presenta otra... En el caso del tiempo, la idea de superposición implicaría absurdo, pues, todo efecto de la duración que sea superponible a sí mismo, y en consecuencia mensurable, tendrá como esencia no durar... La línea que se mide es inmóvil, el tiempo es movilidad. La línea está completamente hecha, el tiempo es lo que se hace, e incluso lo que hace que todo se haga.» Y esta nota, que concordaría con ese pasaje de la Nota de Heidegger si ésta no denunciara precisamente un límite de la revolución bergsoniana: «A lo largo de la historia de la filosofía, tiempo y espacio se ponen en la misma categoría y tratados como cosas del mismo género. Se estudia entonces el espacio, se determina su naturaleza y su función, luego se transportan al tiempo las conclusiones obtenidas. La teoría del espacio y la del tiempo hacen así pareja. Para pasar de la una a la otra, ha bastado con cambiar una palabra: se ha reemplazado "yuxtaposición" por "sucesión"», *La pensée et le mouvant*, págs. 2, 3, 5, y ss.).

[23] Cfr. también 223a.

pues, claro que el tiempo no es ni el movimiento ni sin el movimiento (219a).»

¿Qué pone en contacto el tiempo con lo que no es, a saber el movimiento? ¿Qué determina el tiempo del movimiento? Es preciso buscar en el tiempo *ti tes kineseôs estin,* es decir, en suma lo que lo relaciona con el espacio, y con los cambios de lugar. Y encontrar los conceptos de esta relación.

Discretas, avanzadas sin insistencia y como si fueran evidentes, las categorías fundamentales son aquí la de analogía y la de correspondencia. Reconducen, bajo otros nombres y apenas desplazándolo, el *enigma* del «al mismo tiempo», que nombra y sustrae a la vez, cuenta y disimula el problema.

El tamaño es continuo. Es el axioma de este discurso. Ahora bien, el movimiento sigue el orden del tamaño, corresponde a él *(akolouthei tômegethei è kinesis)*, es pues continuo. Por otra parte, lo anterior y lo posterior son situaciones locales *(en topô)*. En tanto que tales, están en el tamaño, y así pues, según la correspondencia o la analogía del tamaño y del movimiento (219a), en el movimiento. Y así pues en el tiempo, puesto que «el tiempo y el movimiento siempre se corresponden» *(dia to akolouthein aei thaterô thateron autôn)*. Se sigue de ello por fin que el tiempo es continuo por analogía con el movimiento y con el tamaño.

Esto conduce a la definición del tiempo como número del movimiento según el antes y el después (219a). Definición que se precisa, como es sabido, por la distinción entre número enumerado y número enumerante. El número se dice de dos maneras *(dikhôs)*: número que enumera y número enumerado (219b). El tiempo es número enumerado *(ouk ô arithmoumen all'* o *aritmou menos)*. Esto significa que, paradójicamente, si el tiempo está sometido a lo matemático, a la aritmética, no es en sí, en su naturaleza, un ser matemático. Es tan extraño al número mismo, al número enumerante, como son diferentes de los números que los cuentan los caballos y los hombres, y diferentes entre sí. *Y diferentes entre sí*, lo cual nos deja libres de pensar que el tiempo no es un existente entre otros, entre los hombres y los caballos. «Es un solo y mismo número sea el número de cien caballos o el número de cien hombres, pero las cosas de las que hay número, los caballos y los hombres, son otras (220b).»

No hay tiempo más que en la medida en que el movimiento tiene número, pero el tiempo no es, en sentido riguroso, ni el movimiento ni el número. Se deja solamente numerar en tanto que tiene relación con el movimiento según el antes y el después. La unidad de medida del tiempo así numerado, es el ahora, que permite discernir el antes y el después. Y la representación gráfica lineal del tiempo es a la vez exigida y excluida porque el movimiento está determinado según el antes y el después. Esta determinación según lo anterior y lo posterior «corres-

ponde», en efecto, «de una cierta manera, al punto» *(akolouthei* de *kai touto opôs te stigmè)*. El punto da a su longitud su *continuidad* y su *límite*. La línea es una continuidad de puntos. Y cada punto es a la vez un fin y un comienzo *(arkhè kai teleutè)* para cada parte. Podríamos, pues, creer que el ahora es al tiempo lo que el punto es a la línea. Y que la esencia del tiempo puede pasar intacta y sin daño en su representación lineal, en el desarrollo continuo, extendido, de la puntualidad.

Aristóteles señala firmemente que no hay nada de eso. La representación espacial y lineal, al menos bajo esta forma, es indecuada. Lo que así es criticado, no es la relación del tiempo con el movimiento, ni el ser numerado o numerable del tiempo, sino su analogía con una cierta estructura de la *gramme*.

Si nos servimos, en efecto, del punto y de la línea para representar el movimiento, manejamos una multiplicidad de puntos que son a la vez origen y límite, comienzo y fin; esta multiplicidad de inmobilidades, esta serie, si puede decirse, de paradas sucesivas, *no da el tiempo* y, cuando Aristóteles lo recuerda, no podemos distinguir su lenguaje del de Bergson: «Pues el punto es la continuidad y el límite del tamaño. Es, en efecto, comienzo de éste y fin de aquél. Pero si se considera el elemento único como doble, la parada es necesaria, puesto que el mismo punto sería a la vez comienzo y fin (220a).»

En este sentido, el ahora no es el punto, puesto que no detiene el tiempo, no es ni el origen ni el fin, ni el límite. Al menos no es límite en tanto que pertenece al tiempo. La importancia del *en tanto que* no cesará en adelante de precisarse.

Lo que así se encuentra rechazado no es, pues, la *gramme* en tanto que tal, sino la *gramme* como serie de puntos, como composición de partes que sería cada una un límite detenido. Pero si consideramos ahora que el punto, como límite, no existe en acto, no es (presente), no existe más que en potencia y por accidente, no proviene su existencia, sino de la línea en acto, entonces no es imposible conservar la analogía de la *gramme*: a condición de considerarla no como serie de límites potenciales, sino como línea en acto, como línea pensada a partir de las extremidades *(ta skhata* y no de las partes, 220a). Lo que sin duda permite distinguir entre el tiempo y el movimiento por una parte y la *gramme* por otra como serie homogénea de puntos-límites desplegados en el espacio; pero lo que a la vez viene a ser pensar el tiempo y el movimiento a partir del *telos* de una *gramme* acabada, en acto, plenamente presente, que concentra el trazado, es decir, que lo borra en un círculo. El punto no puede cesar de inmovilizar al movimiento, no puede dejar de ser a la vez comienzo y fin más que si las extremidades se tocan y si indefinidamente, el movimiento finito del círculo se regenera, reproduciéndose indefinidamente el fin en comienzo y el comienzo en fin. En este sentido, el círculo no levanta el límite del punto más que desarrollando su potencia. La *gramme* es comprendida por la metafísica en-

tre el punto y el círculo, entre la potencia y el acto (la presencia), etc.; y todas las críticas de la espacialización del tiempo, de Aristóteles a Bergson, se mantienen en los límites de esta comprensión. El tiempo no sería entonces más que el nombre de los límites en los que la *gramme* es comprendida así, y, con la *gramme*, la posibilidad de la marca en general. No se ha pensado nunca nada diferente bajo el nombre de tiempo. El tiempo es lo que es pensado a partir del ser como presencia y si algo —que tiene relación con el tiempo, pero no es el tiempo— debe ser pensado más allá de la determinación del ser como presencia, no puede tratarse de algo que todavía pudiéramos llamar tiempo. La fuerza y la potencialidad, la dinámica siempre ha sido pensada, bajo el nombre de tiempo, como *gramme* inacabada en el horizonte de una escatología o de una teleología, y remitiendo según el círculo a una arqueología. La *parousia* se piensa en el movimiento sistemático de todos estos conceptos. Criticar el manejo o la determinación de uno cualquiera de estos conceptos en el interior del sistema viene a ser siempre, entiéndase esta expresión con toda la carga que aquí puede tomar, girar en círculo: reconstituir, según otra configuración, el mismo sistema. Este movimiento que no es preciso apresurarse en denunciar como la vanidad de la repetición inútil, y que tiene que ver en algo esencial con el movimiento del pensamiento, ¿podemos distinguirlo a la vez del círculo hegeliano de la metafísica o de la onto-teología y de este círculo en el que Heidegger nos dice tan a menudo que es necesario aprender a entrar de una cierta manera?

Sea lo que sea de este círculo y del círculo de los círculos, podemos esperar *a priori* y de la manera más formal, a descifrar en un texto «pasado» la «crítica» —o más bien la determinación denunciadora de un límite, la de-marcación, la de-limitación que se cree poder inaugurar en un momento dado contra él. Más simplemente: todo texto de la metafísica lleva en sí, por ejemplo, no sólo el concepto llamado «vulgar» del tiempo, sino también las fuentes que se tomarán prestadas al sistema de la metafísica para criticar este concepto. Y estas fuentes son exigidas desde el instante en que el signo «tiempo» —la unidad de la palabra y del concepto, del significado y del significado «tiempo» en general, sea o no limitado por la «vulgaridad» metafísica— se pone a funcionar en un discurso. A partir de esta necesidad formal es necesario reflexionar sobre las condiciones de un discurso que excede la metafísica, suponiendo que un discurso tal sea posible o se anuncie en la filigrana de un margen.

Así, para atenernos a un anclaje aristótelico, la *Física IV* confirma sin duda la de-limitación heideggeriana. Aristóteles piensa sin ninguna duda el tiempo a partir de la *ousia* como *parousia,* a partir del ahora, del punto, etc. Y sin embargo, puede organizarse toda una lectura que repetiría en su texto no sólo esta limitación, sino también su contraria. Y que haría aparecer que la de-limitación es gobernada todavía por los mismos conceptos que la limitación.

Esbocemos esta demostración. El movimiento ha sido iniciado repetidas veces en el itinerario que hemos seguido.

Como el punto con respecto a la línea, el ahora, si se considera como límite *(peras)* es accidental con respecto al tiempo. No es el tiempo, sino su accidente *(E men oun peras to nun, ou khronos, alla sumbebeken* —220a). El ahora *(Gegenwart),* el presente, no define, pues, la esencia del tiempo. El tiempo no es pensado a partir del ahora. Por esta razón la matematización del tiempo *tiene límites.* Entendámoslo en todos los sentidos. En tanto que exige límites, ahoras análogos a puntos, y que los límites son siempre accidentes y potencialidades, el tiempo no puede ser perfectamente matematizado, su matematización tiene límites y sigue siendo, en lo que respecta a su esencia, accidental. El ahora es accidente del tiempo en tanto que límite, proposición rigurosamente hegeliana: recordemos la diferencia entre el presente y el ahora.

Por otra parte, el ahora en tanto que límite, sirve también para medir, para numerar. En tanto que numera, dice Aristóteles, es número, *é arithmei arithmos.* Ahora bien, el número no pertenece a la cosa numerada. Si hay diez caballos, la decena no es equina, no es de la esencia del caballo, está en otra parte *(allothi).* De la misma manera, el ahora no pertenece a la esencia del tiempo, está en otra parte. Es decir, fuera del tiempo, extraño al tiempo. Pero extraño como su accidente. Y esta condición de extraño que arrancaría acaso el texto de Aristóteles a la delimitación heideggeriana es comprendida en el sistema de las oposiciones fundadoras de la metafísica: lo extraño se piensa como accidente, virtualidad, potencia, inacabamiento del círculo, débil presencia etc.

El ahora es pues: 1) parte constitutiva del tiempo y número extraño al tiempo; 2) parte constitutiva del tiempo y parte accidental del tiempo. Puede considerarse en tanto que tal o en tanto que cual. El enigma del ahora es dominado en la diferencia entre el acto y la potencia, la esencia y el accidente, y en todo el sistema de oposiciones que son solidarias con él. Y la difracción de los «en tanto que», la pluralidad de las significaciones se precisa y se confirma a medida que avanzamos en el texto: en particular en 222a, donde Aristóteles concentra todo el sistema de los «en tanto que», según el cual «las mismas cosas pueden decirse según la potencia y el acto» *(Física I,* 191b, 27-29).

Lo que organiza aquí la pluralidad y la distribución de las significaciones es, pues, la definición del movimiento como la «entelequia de lo que es en potencia, en tanto que tal», tal como se produce en el análisis decisivo de la *Física III* (201ab). La ambigüedad del movimiento, acto de la potencia en tanto que potencia, necesariamente tiene, en cuanto al tiempo, una consecuencia doble. *Por una parte,* el tiempo, como número del movimiento, está del lado del no-ser, de la materia, de la potencia, del inacabamiento. El ser en acto, la energía no es el tiempo, sino la presencia eterna. Aristóteles lo recuerda en la *Física IV*: «Es,

pues, evidente que los seres eternos (*ta aei onta*), en tanto que eternos, no son en el tiempo» (221b). Pero, *por otra parte,* el tiempo no es el no-ser y los no-seres no son en el tiempo. Para ser en el tiempo, es necesario haber comenzado a ser y tender, como toda potencia, hacia el acto y la forma[24]: «Es pues evidente que el no-ser no será siempre en el tiempo... (221b)».

Aunque sean comprendidos a partir del ser como presencia en acto, el movimiento y el tiempo no son ni existentes (presentes) ni no-existentes (ausentes). La categoría del deseo o del movimiento, en tanto que tales, la categoría del tiempo en tanto que tal, son pues a la vez sometidas y sustraídas, ya o todavía en el texto de Aristóteles, tanto en la de-limitación de la metafísica como pensamiento del presente, como en su simple cambio.

Este juego de la sumisión y de la sustracción debe pensarse en su regla formal si queremos leer la historia de los textos de la metafísica. Leerlos en la apertura del claro heideggeriano, ciertamente, como solo exceso pensado de la metafísica como tal, pero también a veces, fielmente, más allá de ciertas proposiciones o conclusiones en las cuales ha debido detenerse este claro, tomar impulso o apoyo. Por ejemplo, en la lectura de Aristóteles y de Hegel en la época de *Sein und Zeit*. Y esta regla formal debe poder guiarnos en la lectura[25] del conjunto del texto heideggeriano mismo. Debe permitirnos en particular plantear la cuestión de la inscripción en él de la *época* de *Sein und Zeit.*

El cierre de la «gramme» y la marca de la «différance»

En suma, esto puede sugerir que:

1. No hay quizá «concepto vulgar del tiempo». El concepto de tiempo pertenece de parte a parte a la metafísica y nombra la dominación de la presencia. Es necesario concluir de ello, pues, que todo el sistema de los conceptos metafísicos, a través de toda su historia, desarrolla la llamada «vulgaridad» de este concepto (lo que Heidegger sin duda, no contestaría), pero también que no se le puede oponer *otro* con-

[24] Aunque Bergson critica el concepto de posible en tanto que posible, aunque no haga ni de la duración ni incluso de la tendencia un movimiento de lo posible, aunque todo sea a sus ojos «actual», su concepto de la duración, impulso y tensión ontológica de lo viviente orientado por un *telos,* guarda algo de la ontología aristotélica del tiempo.

[25] Sólo una lectura semejante, a condición de no autorizar la seguridad y la cerrazón estructural de las preguntas, nos parece que pueda deshacer hoy en Francia una complicidad profunda; la que reúne, en la misma negativa a leer, en la misma negativa en cuanto a la pregunta, el texto y la cuestión del texto, en la misma repetición o en el mismo silencio ciego, el campo de la devoción heideggeriana y el del anti-heideggerianismo, la «resistencia» política que sirve a menudo de coartada altamente moral a una «resistencia» de otro orden; resistencia filosófica, por ejemplo, pero hay otras y cuyas implicaciones políticas, por ser más lejanas, no están menos determinadas por ella.

cepto del tiempo, puesto que el tiempo en general pertenece a la conceptualidad metafísica. Si se quisiera producir este *otro* concepto, nos daríamos cuenta enseguida de que lo construimos con otros predicados metafísicos u onto-teológicos.

¿No es esto lo que Heidegger experimentó en *Sein und Zeit*? El extraordinario estremecimiento al que entonces se somete la ontología clásica sigue estando comprendido en la gramática y el léxico de la metafísica. Y todas las oposiciones conceptuales que favorecen la destrucción de la ontología se ordenan alrededor de un eje fundamental: el que separa lo auténtico de lo inauténtico y, en última instancia, la temporalidad originaria de la temporalidad destituida. Ahora bien, no sólo es difícil, como hemos tratado de indicar, atribuir simplemente a Hegel la proposición de una «caída del espíritu en el tiempo», sino, en la medida en que se puede, es preciso quizá desplazar la de-limitacion. El límite metafísico u onto-teológico consiste sin duda menos en pensar una caída en el tiempo (desde un no-tiempo o una eternidad in-temporal que en Hegel no tiene ningún sentido), sino en pensar una caída en general, aunque sea, como lo propone *Sein und Zeit* en su tema fundamental y en su lugar de mayor insistencia, de un tiempo originario en un tiempo derivado. Heidegger escribe, por ejemplo al final del párrafo 82, consagrado a Hegel: «"El espíritu" no cae en el tiempo, sino: la existencia factual "cae" como lo que decae (*"fällt" als verfallende*), a partir de la temporalidad originaria, de la temporalidad auténtica (*aus der ursprünglichen, eigentlichen Zeitlichkeit*). Pero este "decaer" (*Fallen*) tiene su propia posibilidad existencial en un modo de su temporalización, modo que pertenece a la temporalidad...» Y de esta temporalidad originaria se pregunta Heidegger, al cerrar *Sein und Zeit* si constituye el *horizonte* del ser, si conduce al *sentido del ser*.

Ahora bien, la oposición de lo *originario* y de lo *derivado* ¿no sigue siendo metafísica? La demanda de la *arkhe* en general, cualesquiera que sean las precauciones de las que se rodee a este concepto, ¿no es la operación «esencial» de la metafísica? Suponiendo que se la pudiera sustraer, a pesar de fuertes presunciones, a cualquier otra proviniencia, ¿no existe al menos un cierto platonismo en el *Verfallen*? ¿Por qué determinar como caída el paso de una temporalidad a otra? ¿Y por qué calificar de auténtica-o propia (*eigentlich*) —y de inauténtica— o impropia-a la temporalidad desde el momento en que toda preocupación ética ha sido suspendida? Podríamos multiplicar estas preguntas en torno al concepto de finitud, desde un punto de partida en la analítica existencial del Dasein, justificado por la enigmática proximidad[26] con-

[26] Lo originario, lo auténtico está determinado como lo propio (*eigentlich*), es decir, lo próximo (propio *proprius*), el presente en la proximidad de la presencia para sí. Podríamos mostrar cómo este valor de proximidad y de presencia para sí intervienen, en el principio de *Sein und Zeit* y en otras partes, en la decisión de plantear la cuestión del sentido del ser a partir

sigo mismo o por la identidad consigo del que pregunta (§ 5), etc. Si hemos elegido interrogar la oposición que estructura el concepto de temporalidad, es que toda la analítica existencial reconduce a él.

2) La cuestión que planteamos es interior al pensamiento de Heidegger. No es al cerrar, es al interrumpir *Sein und Zeit,* cuando Heidegger se pregunta si «la temporalidad originaria» conduce al sentido del ser. Y no es ésa una articulación programática, es una pregunta y un suspenso. El desplazamiento, una cierta lateralización, si no un simple borrarse del tema del tiempo, y de todo lo que es solidario con él en *Sein und Zeit,* dejan pensar que sin volver a poner en tela de juicio la necesidad de un cierto punto de partida en la metafísica, y todavía menos la eficacia de la «destrucción» operada por la analítica del *Dasein,* era preciso, por razones esenciales, hacerlo de otro modo y, se puede decir literalmente, cambiar de horizonte.

En lo sucesivo, con el tema del tiempo, todos los temas que de él dependen en *Sein und Zeit* (y por excelencia los de *Dasein*, de finitud, de historicidad) no constituirán ya el horizonte transcendental de la cuestión del ser, sino que de paso serán reconstituidos a partir del tema de la epocalidad del ser.

¿Qué será entonces de la presencia? No podemos pensar fácilmente en la palabra latina de presencia los movimientos de diferenciación que se producen en el texto heideggeriano. La tarea es aquí inmensa y difícil. No tomamos más que un punto de referencia. En *Sein und Zeit* y en *Kant y el problema de la metafísica,* era difícil, estaríamos tentados de decir imposible, distinguir rigurosamente entre la presencia como *Anwesenheit* y la presencia como *Gegenwärtikeit* (presencia en el sentido temporal del mantenerse). Los textos que hemos citado las asimilan expresamente. La metafísica entonces significaba la determinación del sentido del ser como presencia en estos dos sentidos, y simultáneamente.

Más allá de *Sein und Zeit*, parece que cada vez más, la *Gegenwärtigkeit* (determinación fundamental de la *ousia)* no sea en sí misma más que un estrechamiento de la *Anwesenheit,* lo que permitirá evocar, en «La palabra de *Anaximandro»* un *«ungegenwärtig Anwesende»*. Y la palabra latina «presencia» *(Präsenz)* connotará más bien otro fortalecimiento bajo la especie de la subjetividad y de la representación. Estas determinaciones en cadena de la presencia *(Anwesenheit),* determinación inaugural del sentido del ser por los griegos, precisan la cuestion de la lectura de los textos de la metafísica por Heidegger y la de nuestra lectura de los textos de Heidegger. La de-limitación heideggeriana consiste luego en apelar desde una determinación más estrecha a una determinación me-

de una analítica existencial del *Dasein.* Y podríamos mostrar el peso de la metafísica en una decisión semejante y en el crédito concedido aquí al valor de presencia para sí. Esta cuestión puede propagar su movimiento hasta todos los conceptos que implican el valor de «propio» (*Eigen, eigens, ereignen, Ereignis, eigentümlich, Eignen,* etc.).

nos estrecha de la presencia, en remontar así del presente hacia un pensamiento más originario del ser como presencia *(Anwesenheit)*, y luego en cuestionar sobre esta determinación originaria misma y hacerla pensar como un cierre, como el cierre griego-occidental-filosófico. Según este último gesto, se trataría en suma de pensar en *Wesen*, o de solicitar el pensamiento por un *Wesen* que todavía no sería ni siquiera Anwesen. En el primer caso, los desplazamientos se mantendrían en el interior de la metafísica (de la presencia) en general; y la urgencia o lo extenso de la tarea explican que estos desplazamientos intra-metafísicos ocupen casi todo el texto de Heidegger, dándose como tales, lo que es ya raro. El otro gesto, el más difícil, el más inaudito, el más cuestionable, aquel para el cual estamos menos preparados, se deja sólo esbozar, se anuncia en ciertas fisuras calculadas del texto metafísico.

Dos textos, dos manos, dos miradas, dos escuchas. Juntos a la vez y separados.

3. La relación entre los dos textos, entre la presencia en general *(Anwesenheit)* y lo que la excede en las vísperas o más allá de Grecia, una relación semejante no puede de ninguna manera dejarse leer en la forma de la presencia, suponiendo que algo se pueda alguna vez dejar leer en una forma semejante. Y sin embargo, lo que nos hace pensar más allá del cierre no puede estar simplemente ausente. Ausente, o bien no nos haría pensar nada o bien sería todavía un modo negativo de la presencia. Es necesario, pues, que el signo de este exceso sea a la vez absolutamente excedente con respecto a toda presencia-ausencia posible, a toda producción o desaparición de un existente en general, y sin embargo, que de alguna manera se signifique todavía; de alguna manera informulable por la metafísica como tal. Es preciso para exceder la metafísica que se inscriba una marca en el texto metafísico haciendo signo, no hacia otra presencia o hacia otra forma de la presencia, sino hacia otro texto completamente distinto. Una marca semejante no puede pensarse *more metaphysico*. Ningún filosofema está preparado para dominarla. Y ella (es) aquello mismo que se debe hurtar al domino. Sólo la presencia se domina.

El modo de inscripción de una marca tal en el texto metafísico es tan impensable que es necesario describirlo como un borrarse de la marca misma. La marca se produce en él como su propio borrarse. Y pertenece a la marca el borrarse a sí misma, hurtarse a sí misma lo que podría mantenerla en presencia. La marca no es ni perceptible ni imperceptible.

Así es como la diferencia entre el ser y lo que es, eso mismo que habría sido «olvidado» en la determinación del ser en presencia y de la presencia en presente, esta diferencia está enterrada hasta tal punto que ya no queda ni rastro. La marca de la diferencia está borrada. Si se piensa que la diferencia (es) en sí misma otra que la ausencia y la presencia, (es) (en sí misma) marca, es la marca de la marca lo que ha

desaparecido en el olvido de la diferencia entre el ser y lo que es.

¿No es lo que inicialmente parece decirnos «La palabra de Anaximandro»? «El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo que es...» «la diferencia falta. Permanece olvidada. Sólo lo diferenciado, lo presente y la presencia *(das Anwesende und das Anwesen)*, se desabriga, pero no en tanto que lo diferenciado. Por el contrario, la marca matinal *(die frühe Spur)* de la diferencia se borra desde el momento en que la presencia aparece como un (ser-siendo) presente *(das Anwesen wie ein Anwweendes erscheint)* y encuentra su procedencia en un (ser)presente supremo *(in einem höchsten Anwesenden)*».

Pero, al mismo tiempo, este borrarse de la marca debe marcarse en el texto metafísico. La presencia, entonces, lejos de ser, como comúnmente se cree, lo que significa el signo, eso a lo que remite una marca, la presencia entonces es la marca de la marca, la marca del borrarse de la marca. Así es para nosotros el texto de la metafísica, así es para nosotros la lengua que hablamos. Con esta condición solamente la metafísica y nuestra lengua pueden hacer signo hacia su propia transgresión[27]. Y es la razón por la que no hay contradicción en pensar juntos lo borrado y lo marcado de la marca. Y es la razón por la que no hay contradicción entre el borrarse absoluto de la «marca matinal» de la diferencia y lo que la mantiene, como marca, abrigada y mirada en la presencia. Y Heidegger no se contradice cuando más abajo escribe: «La diferencia entre el ser y lo que es no puede, sin embargo, venir enseguida de la experiencia como un olvidado más que si se ha descubierto ya con la presencia del presente *(mit dem Anwesen des Anwesenden)* y si así se ha confirmado en una marca *(so eine Spur geprägt hat)* que permanece guardada *(gewarht bleibt)* en la lengua a la que adviene el ser».

Desde este momento es necesario reconocer que todas las determinaciones de una marca semejante —todos los nombres que se le dan— pertenecen en tanto que tales al texto metafísico que abriga la marca y no a la marca misma. No hay marca *en sí misma,* marca propia, Heidegger dice bien que la diferencia no podría aparecer *como tal (Lichtung des Unterschiedes kann deshald auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint)*. La marca de esta marca que (es) la diferencia no podría sobre todo aparecer ni ser nombrada como tal, es decir, en su presencia. Es el *como tal* lo que precisamente y como tal se hurta para siempre. También las determinaciones que nombran la diferencia son siempre del orden metafísico. Y no sólo la determinación de la diferencia en diferencia de la presencia y el presente *(Anwesen/Anwesend)*,

[27] Así Plotino (¿qué ocurre con Plotino en la historia de la metafísica y en la época «platónica», si se sigue la lectura de Heidegger?) que habla de la presencia, es decir, también la *morphè* —como la marca de la no-presencia, de la *a-morphe (to gar ikhnos tou amorphou morphè)*. Marca que no es ni presencia ni ausencia, ni, de cualquier modo que sea, un compromiso segundo.

sino ya la determinación de la diferencia en diferencia del ser y lo que es. Si el ser, según este olvido que habría sido la forma misma de su venida, no ha querido nunca decir más que lo que es, entonces la diferencia quizá es más vieja que el ser mismo. Habría una diferencia más impensada todavía que la diferencia entre el ser y lo que es. Sin duda no se puede nombrarla más como tal en nuestra lengua. Más allá del ser y de lo que es, esta diferencia difiriendo(se) sin cesar, (se) marcaría (a sí misma), esta diferencia sería la primera o la última marca si se pudiera todavía hablar aquí de origen o de fin.

Una diferancia semejante nos haría ya pensar en una escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin *arkhe*, sin *télos*, una escritura que descompone absolutamente toda dialéctica, toda teología, toda teleología, toda ontología. Una escritura que excede todo lo que la historia de la metafísica ha comprendido en la forma de la *grammé* aristotélica, en su punto, en su línea, en su círculo, en su tiempo y en su espacio.

El pozo y la pirámide*

Introducción a la semiología de Hegel

* La primera versión de este ensayo reproducía una conferencia en el seminario de Jean Hippolite, en el College de France (16 de enero de 1968). Fue incialmente publicado en un volumen que reunía los trabajos de este seminario, *Hegel et la pensée moderne,* P.U.F. (Coll. Epimethée), 1971.

1. «Puesto que la diferencia real *(der reale Unterschied)* pertenece a los extremos, este medio no es sino la neutralidad abstracta, su posibilidad real —de alguna manera el elemento teórico de la existencia de objetos químicos, de su proceso y de su resultado—; en el orden corporal, esta función del medio recae en el agua; en el orden espiritual, por lo mismo que el análogo de una relación semejante encuentra allí el lugar, recaería en el signo en general y más precisamente *(näher)* en el lenguaje *(Sprache)», Ciencia de la lógica,* II, sec. 2, cap. II, b1; cfr. también *Enciclopedia,* § 284).

¿Qué hay que entender aquí por medio? ¿Por medium semiológico? ¿Y más ajustadamente *(näher)* por medium lingüístico, trátese, bajo la palabra *Sprache,* de la lengua o del lenguaje? Aquí nos interesamos por la diferencia de este estrechamiento, para no descubrir en camino sino un estrechamiento de la diferencia: otro nombre del médium del espíritu.

2. En la *Enciclopedia* (458), Hegel lamenta que se introduzca en general «los signos y el lenguaje como apéndice en la psicología o incluso en la lógica, sin reflexionar sobre su necesidad y su conexión con el sistema de la actividad intelectual».

A pesar de las apariencias, el lugar de la semiología habría estado, pues, en el centro, no en el margen o en el apéndice de la *Lógica* de Hegel. Lo que nos autoriza a inscribir esta introducción a la teoría hegeliana del signo en un seminario consagrado a la *Lógica* de Hegel. Justificación de antemano exigida por el hecho de que, en lugar de quedarnos en la *Lógica,* en los libros que llevan este título, procederemos sobre todo por rodeo, siguiendo textos más propios para demostrar la necesidad arquitectónica de estas relaciones entre lógica y semiología. Ciertos de estos textos han sido ya interrogados por Jean Hippolite en *Logique et existence,* de modo que haremos a este libro —y sobre todo a su capítulo «Sens et sensible»— apelación implícita y permanente.

Al determinar el ser como presencia (presencia bajo la forma de

objeto o presencia para sí bajo la especie de la conciencia), la metafísica no podía tratar el *signo* más que como un *paso*. Incluso se la ha llegado a confundir con este tratamiento. Éste no es ya algo que se ha sobreimpreso al concepto de signo, lo ha constituido.

Lugar de paso, pasarela entre dos momentos de la presencia plena, el signo no funciona desde entonces más que como el envío provisional de una presencia a otra. La pasarela puede ser levantada. El proceso del signo tiene una historia, la significación es incluso la historia comprendida: entre una presencia original y su reapropiación circular en una presencia final. La presencia para sí del saber absoluto, la conciencia del ser-ante-sí en el *logos*, el concepto absoluto, no habrán sido sustraídos a sí mismos más que el tiempo de un rodeo y el tiempo de un signo. El tiempo del signo es entonces el tiempo del envío. Significa la presencia para sí, la presencia ante sí misma, organiza la circulación de su abastecimiento. Desde siempre el movimiento de la presencia perdida habrá inscrito ya el proceso de su reapropiación.

En los límites de este *continuum* se producen rupturas, discontinuidades que agrietan y reorganizan regularmente la teoría del signo. Reinscriben los conceptos en configuraciones originales cuya especificidad no debemos dejar escapar. Tomados en otros sistemas, los conceptos no son ciertamente ya los mismos; y sería más que necedad borrar las diferencias de estas reestructuraciones para no dejar aparecer más que el tejido liso, homogéneo, ahistórico de un conjunto de rasgos invariantes y pretendidamente «originarios». ¿Lo sería menos, a la inversa, ignorar, no el origen, sino largas secuencias y sistemas de poder, omitir (para ver desde demasiado cerca, es decir, también desde demasiado lejos) cadenas de predicados que, por ser no permanentes, sino muy amplios, no se dejan fácilmente desplazar o interrumpir por múltiples acontecimientos de ruptura, por muy fascinantes y espectaculares que sean en un primer vistazo no complaciente? Mientras las grandes amplitudes de esta cadena no son exhibidas, no se pueden ni definir rigurosamente las mutaciones secundarias o el orden de las transformaciones, ni dar cuenta del recurrir a una misma palabra para designar un concepto transformado y extirpado —en ciertos límites— de un terreno anterior (salvo considerar el orden de la lengua, de las palabras y del significante en general como un sistema accesorio, el accidente contingente de un concepto significado, el cual podría tener su historia autónoma, sus propios desplazamientos, independiente de la tradición verbal, de un cierto *continuum* semiológico o de secuencias más amplias del significante; una actitud así procedería también de una filosofía, la más clásica, de las relaciones entre el sentido y el signo). Para señalar *efectivamente* los desplazamientos de los lugares de inscripción conceptual es preciso articular las cadenas sistemáticas del movimiento según sus generalidades y sus periodos propios, según sus diferencias, sus desigualdades de desarrollo, las figuras complejas de sus inclusiones, im-

plicaciones, exclusiones, etc. Lo que es una cosa completamente distinta del reconducir al origen o al suelo fundador de un concepto, como si existiera algo semejante, como si tal límite inaugural e imaginario no despertase el mito tranquilizador de un significado transcendental, arqueología en vísperas de todo rastro y de toda diferencia.

En esta secuencia acabada, pero relativamente larga, que se denomina la metafísica, el signo ha podido, pues, convertirse en el objeto de una teoría, ha podido ser considerado, mirado como algo o a partir de algo, de lo que se muestra en la intuición, a saber de lo-que-está-presente: teoría del signo a partir de lo-que-está-presente, pero también a la vez a la vista de lo-que-está-presente, con respecto a la presencia, señalando el *ser*-a-la-vista tanto una cierta autoridad teórica de la mirada como la insistencia de la mirada final, el *telos* de la reapropiación, la ordenación de la teoría del signo a la luz de la *parousia*. Ordenación también, como lógica, a la idealidad invisible de un *logos* que se oye hablar lo más cerca posible de sí mismo, en la unidad del concepto y de la conciencia.

Lo que aquí nos proponemos analizar es el sistema de esta coordinación. Su obligatoriedad tiene un carácter de gran generalidad. Se ejerce, de manera constitutiva, sobre toda la historia de la metafísica, y en general sobre todo lo que se ha creído poder dominar bajo el concepto metafísico de historia. Se dice a menudo que el hegelianismo representa la terminación de la metafísica, su fin y su cumplimiento. Debemos, pues, esperar que dé a este constreñimiento la forma más sistemática y más poderosa, conducida por este hecho a su propio límite.

SEMIOLOGÍA Y PSICOLOGÍA

Se encontraría un primer indicio en una lectura arquitectónica. Hegel concede, en efecto, a la semiología un lugar muy determinado en el sistema de la ciencia.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* la teoría del signo deriva de la «Filosofía del espíritu», tercera parte de la obra, precedida por la «Ciencia de la lógica» («pequeña lógica») y la «Filosofía de la naturaleza».

¿A qué corresponde esta división? Su sentido se concentra al final de la Introducción (§ 18): «Lo mismo que no se puede dar de una filosofía, por anticipación una representación general *(eine vorlaufige, allgemeine Vorstellung),* pues sólo el todo de la ciencia es la presentación de la idea *(die Darstellung der Idee),* no se puede igualmente concebir su división en partes *(Einteillung)* más que a partir de la idea; es como esta idea de la que debe ser extraída, una anticipación *(etwas Antizipiertes).* Pero la idea se manifiesta *(sich erweist)* como el pensamiento simplemente

(schlechthin) idéntica a ella misma, y esto, al mismo tiempo, en tanto que actividad que se dirige a plantearse enfrentada a sí misma a fin de ser para sí y de estar, en este otro, solamente cerca de sí misma *(sich selbst, un fur sich zu sein, sich gegenuber zu stellen und in diessem Andern nur bei sich selbst zu sein)*. La ciencia se descompone, pues, en tres partes:

1) La lógica, ciencia de la idea en y para sí.

2) La filosofía de la naturaleza como ciencia de la idea en su ser-otra.

3) La filosofía del espíritu, es decir, de la idea que a partir de su ser-otra vuelve a ella misma *(aus ihrem Anderssein in sich zuruckkehrt)*.

Este esquema es, por supuesto, el de un movimiento vivo; y una división semejante sería injusta, piensa Hegel, si desarticulase y yuxtapusiese estos tres momentos cuyas diferencias no deben ser substancializadas.

La teoría del signo pertenece al tercer momento, a la tercera parte, a la filosofía del espíritu. Pertenece a la ciencia de este momento en que la idea vuelve a sí misma después de haber, si así puede decirse, perdido conocimiento, perdido la conciencia y el sentido de sí misma en la naturaleza, en su ser-otra. El signo será así, pues, una instancia o una estructura esencial de esta vuelta a la presencia ante sí de la idea. Si el espíritu es el ser-de-sí de la idea, se puede ya reconocer esta primera determinación, la más general: el signo es una forma o un movimiento de relación consigo de la idea, en el elemento del espíritu, un modo de el-ser-cabe-sí del absoluto.

Estrechemos el ángulo. Situemos más precisamente la teoría del signo en la filosofía del espíritu. Ésta se articula a sí misma en tres partes que corresponden a los tres movimientos del desarrollo del espíritu:

1) Espíritu subjetivo: relación consigo del espíritu y totalidad solamente ideal de la idea. Es el ser-cabe-sí en la forma de la libertad solamente interior.

2) El espíritu objetivo, en tanto que mundo que debe ser producido y producto en la forma de la realidad, no solamente de la idealidad. La libertad se hace ahí necesidad existente, presente *(vorhandene Notwendigkeit)*.

3) El espíritu absoluto: unidad, lo que es en sí y para sí, de la objetividad del espíritu y de su idealidad o de su concepto, unidad que se produce eternamente, el espíritu en su absoluta verdad —el espíritu absoluto (§ 385).

Los dos primeros momentos son así determinaciones finitas y pasajeras del espíritu. Ahora bien, el discurso sobre el signo depende de la ciencia de una de estas determinaciones finitas: el espíritu subjetivo. Si recordamos que, según Hegel, «lo finito no es, es decir, que no es lo verdadero, sino simplemente un paso y una salida fuera de sí *(Ubersichhinausgehen:* una trangresión de sí)» (§ 386), el signo aparece bien como

un modo o una determinación del espíritu subjetivo y finito en tanto que mediación o trangresión de sí, paso al interior del paso, paso del paso. Pero esta salida fuera de sí es el camino obligado de una vuelta a sí. Se piensa bajo la autoridad y en la forma de la dialéctica, según el movimiento de lo verdadero, vigilada por los conceptos de *Aufhebung* y de negatividad. «Este finito de las esferas precedentes es la dialéctica, es su desaparición *(Vergehen)* por y en otra cosa...»

Definamos desde más cerca el lugar de esta semiología. El espíritu subjetivo en sí mismo es:

1. En sí o inmediato: es el alma o el espíritu natural *(Natur-Geist)*, objeto de la antropología que estudia al hombre en la naturaleza.

2. Para sí o mediatizado, como reflexión idéntica en sí y en el otro, el espíritu en relación o en particularización *(im Verhältnis oder Besonderung)*, la conciencia, objeto de la fenomenología del espíritu.

3. El espíritu que se determina a sí mismo como sujeto para sí, objeto de la psicología (§ 387).

Ahora bien, la semiología es un capítulo de la psicología, ciencia del espíritu que se determina en sí como sujeto para sí. Notemos, sin embargo, sin poder detenernos aquí, que la semiología, parte de la ciencia del sujeto para sí, no pertenece, sin embargo, a la ciencia de la conciencia, es decir, a la fenomenología.

Este tópico que inscribe la semiología en una ciencia no natural del alma, propiamente en una psicología, no perturba, al menos por este rasgo, a una larga secuencia tradicional. No solamente nos reconduce a las numerosas tentativas semiológicas de la Edad Media o del siglo XVIII, que son todas, directamente o no, psicológicas, sino a Aristóteles. Aristóteles es el patrón reclamado por Hegel para su filosofía del espíritu y precisamente para su psicología: «Los libros de Aristóteles sobre el alma, comprendidos sus tratados sobre los aspectos y estados particulares del alma, son para éste siempre la obra más eminente e incluso obra única que ofrece sobre este objeto un interés especulativo. El fin esencial de una filosofía del espíritu no puede consistir más que en reintroducir el concepto en el conocimiento del espíritu, y así en redescubrir el sentido de estos libros de Aristóteles» (§ 378).

Aristóteles es quien precisamente ha desarrollado su interpretación de la voz en un tratado, *Peri Psykhes* (esto tendrá importancia para nosotros dentro de un instante) y quien en el *Peri Hermeneias* ha definido los signos, los símbolos, el habla y la escritura, a partir de *pathemata tes psykhes*, estados, afecciones, pasiones del alma. Recordemos la apertura bien conocida del *Peri Hermeneias*: «Los sonidos emitidos por la voz *(ta en te phone)* son los símbolos de las afecciones del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz. Y lo mismo que la escritura no es la misma en todos los hombres, tampoco lo son las palabras habladas, aunque los estados del alma de los que estas ex-

presiones son signos inmediatos [son en primer lugar los signos; *semeia protôs]* sean idénticos en todos [lo que permite hacer precisamente una ciencia de los mismos], como son idénticas las cosas de las que estos estados son imagen. Este tema ha sido tratado en nuestro libro *Sobre el alma...»*

La repetición tradicional del gesto por el cual se hace depender la semiología de una psicología no es solamente el pasado del hegelianismo. Se conforma a ello incluso lo que a menudo se da como superación del hegelianismo, a veces como ciencia emancipada de la metafísica.

Pues esta necesidad que es propiamente metafísica y que gobierna toda una concatenación de discursos de Aristóteles a Hegel, no será interrumpida por quien se ha considerado el instaurador del primer gran proyecto de semiología general y científica, modelo de tantas ciencias modernas y humanas. Dos veces al menos, en su *Curso de lingüísica general,* Saussure sitúa su diseño de la semiología general bajo la jurisdicción de la psicología: «En el fondo, todo es psicología en la lengua, comprendidas sus manifestaciones materiales y mecánicas, como los cambios de sonido; y puesto que la lingüística proporciona a la psicología social datos tan preciosos, ¿no forma un cuerpo con ellas? (pág. 21)... Se puede, pues, concebir *una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social;* formaría parte de la psicología social, y en consecuencia de la psicología general; la llamaremos semiología (del griego *semeion,* «signo»). Nos enseñará en qué consisten los signos, qué leyes los rigen. Puesto que todavía no existe, no se puede decir lo que será, pero tiene derecho a la existencia, su lugar está determinado. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general, las leyes que descubrirá la semiología serán aplicables a la lingüística, y ésta se encontrará así incorporada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos. Corresponde al psicólogo determinar el lugar exacto de la semiología» (pág. 33).

Pongamos esto como adaraja: es significativo que sea el mismo lingüista o glosemático, Hjelmslev, quien, reconociendo la importancia de la herencia saussureana, haya puesto en tela de juicio, como presuposiciones no críticas de la ciencia saussureana, a la vez la primacía reconocida a la psicología y el privilegio concedido a la sustancia de la expresión sonora o fónica. Esta primacía y este privilegio también, como verificaremos, corren parejas en la semiología especulativa de Hegel.

Se comprende el signo aquí según la estructura y el movimiento de la *Aufhebung,* por el cual el espíritu, elevándose sobre la naturaleza en la que se había enterrado, suprimiéndola y reteniéndola a la vez, sublimándola en sí mismo, se cumple como libertad interior y se presenta así a sí mismo, para sí, como tal. Ciencia de este «como tal», «la psicología considera los poderes y los modos generales de la actividad del es-

píritu como tal, la intuición, la representación, el recuerdo, etc., los deseos...» (§ 440). Como en el *Peri Psykhnes* (§ 432, a, b), Hegel rechaza varias veces toda separación real entre las pretendidas «facultades del alma» (§ 445). En lugar de separar substancialmente las facultades y las estructuras psíquicas, se debería, pues, determinar las mediaciones, las articulaciones, las soldaduras que constituyen la unidad de un movimiento organizado y orientado. Ahora bien, es notable que la teoría del signo, que esencialmente consiste en una interpretación del habla y de la escritura, esté contenida en dos notas muy largas, mucho más largas que los párrafos a los que se adjuntan, en el capítulo titulado «La imaginación» *(Die Einbildungskraft)* (45-460).

La semiología es, pues, parte de la teoría de la imaginación y, más exactamente, como vamos a precisar, de una fantasiología o de una fantástica*.

¿Qué es la imaginación?

La representación *(Vorstellung)* es la intuición rememorada-interiorizada *(erinnerte)*. Es lo propio de la inteligencia *(intelligenz)*, que consiste en interiorizar la inmediatez sensible para «plantearse ella misma como si tuviera la intuición de sí misma *(sich in sich selbest anschauend zu setzen)*». Permaneciendo la inmediatez sensible unilateralmente subjetiva, el movimiento de la inteligencia debe, por *Aufhebung*, retirar y conservar esta interioridad para «estar en sí en su propia exterioridad» (§ 451). En este movimiento de la representación, la inteligencia se recuerda a sí misma al hacerse objetiva. El *Erinnezrung* es, pues, aquí decisivo. Por ello el contenido de la intuición sensible se hace imagen, se libra de la inmediatez y de la singularidad para permitir el paso a la conceptualidad. La imagen que es así interiorizada en el recuerdo *(erinnert)* no está ya ahí, ya no es existente, presente, sino guardada en un inconsciente, conservada sin conciencia *(bewusstlos)*. La inteligencia guarda estas imágenes en reserva, enterradas en el fondo de un abrigo muy sombrío, como el agua de un pozo nocturno *(nächtliche Schacht)* o inconsciente *(bewusstlose Schacht)*, o mejor, como una veta preciosa en el fondo de la mina. «La inteligencia no es, sin embargo, solamente la conciencia y la presencia, sino, como tal, el sujeto y el en-sí de estas determinaciones; así interiorizada *(erinnert)* en ella, la imagen no es existente, es *inconscientemente conservada*» (§ 453).

Un camino, lo seguiremos, conduce de este pozo de noche, silencioso como la muerte y resonante de todos los poderes de voz que tiene en reserva, a la pirámide, traída del desierto egipcio, que se levantará enseguida sobre el tejido sobrio y abstracto del texto hegeliano, componiendo la estatura y el *status* del signo. La fuente natural y la construcción histórica guardan ambas, aunque diferentemente, silencio. Que, según el trayecto de lo ontoteológico, este camino siga siendo todavía

* Una «fantástica» es, por supuesto, un tratado de la fantasía. *(N. del T.)*

circular y que la pirámide vuelva a ser el pozo que siempre había sido, tal es el enigma. Nos preguntaremos si hay que remontarla como una verdad parlante sobre el fondo de un pozo o descifrarla como una inscripción inverificable, abandonada sobre la fachada de un monumento.

En posesión de este pozo, de esta alberca *(Vorrat)*, la inteligencia puede, pues, sacar y poner al día, producir, «exteriorizar lo suyo propio *(Eigentum)* sin tener ya necesidad, para que esto exista en ella, de la intuición exterior». «Esta síntesis de la imagen interior y de la presencia interiorizada por el recuerdo *(erinnerten Dasein)*, es la representación propiamente dicha *(die eigentliche Vorstellung)*; el interior, en efecto, tiene desde este momento en sí la determinación de poder ser situado delante de la inteligencia *(vor die Intelligenz gestellt werden zu köönnen)*, de tener en ella su estar-ahí» (§ 454). La imagen no pertenece ya a «la simple noche»[1].

Este primer proceso lo denomina Hegel «imaginación reproductiva» *(reproduktive Einbildungskraft)*. La «procedencia» de las imágenes es aquí la «interioridad propia del yo» que las tiene de ahora en adelante en su poder. Disponiendo así de esta reserva de imágenes, la inteligencia opera por subsumpción, y se encuentra ella misma reproducida, recordada, interiorizada. A partir de este dominio idealizante, se produce como fantasía, imaginación simbolizante, alegorizante, poetizante *(dichtende)*. Pero se trata solamente de imaginación reproductiva, puesto que todas estas formaciones *(Gebilde)* siguen siendo síntesis que trabajan sobre datos intuitivos, receptivos, pasivamente recibidos del exterior, ofrecidos en un encuentro. El trabajo opera sobre un contenido encontrado *(gefundene)* o dado *(gegebene)* por la intuición. Esta imaginación no produce, pues, no imagina, no forma sus propias *Gebilde*. Por una aparente paradoja en la medida misma en que esta *Einbildungskraft* no forja sus propias *Gebilde*, en la medida en que recibe el contenido de lo que parece formar y no produce *sponte sua* una cosa, una existencia, sigue permaneciendo todavía encerrada en sí misma. La identidad

[1] En un trabajo en preparación sobre la familia de Hegel y la diferencia sexual en la economía dialéctica especulativa, haremos aparecer la organización y el desplazamiento de esta cadena que reúne los valores de noche, de sepultura, de ley divina —familiar-femenina como ley de la singularidad— alrededor del pozo y de la pirámide. Una cita como adaraja: «Pero si lo Universal roza tan fácilmente el puro vértice de su pirámide *(die reine Spitze seiner Pyramide)*, al lograr la victoria sobre el principio rebelde de la singularidad, la familia, se ha comprometido por ello solamente en un conflicto con la ley divina; el espíritu consciente de sí mismo ha entrado en lucha con el inconsciente. Es ésa, en efecto, la otra potencia esencial que no ha sido, pues, destruida por la primera, sino sólo lastimada *(beleidigte)*. Pero, ejerce eficazmente contra la ley que dispone de la fuerza expuesta a plena luz, no puede encontrar auxilio más que en una sombra exangüe. Como la ley de la debilidad y de la oscuridad, sucumbe, pues, inicialmente bajo la ley de la luz y de la fuerza, pues, su potencia vale bajo, no sobre, la tierra» *(Phénomenologie de l'esprit*, tr. J. Hyppolite, t. II, pág. 40).

consigo de la inteligencia se ha reencontrado, pero en la unilateralidad subjetiva, la pasividad de la impresión.

Este límite se levantará en la imaginación productiva; la intuición de sí, la relación inmediata consigo mismo, tal como se formaba en la imaginación reproductiva se hace entonces algo que es: se exterioriza, se produce en el mundo como una cosa. Esta cosa singular es el signo; es engendrada por una producción fantástica, por una imaginación que hace signo, que hace el signo *(Zeizhen machende Phantasie)* al salir, como siempre, fuera de sí en sí. «En la fantasía, la inteligencia se cumple *(vollendet)* en una intuición de sí *(Selbstanschauung)*, en tanto que el contenido extraído de ella misma tiene una existencia imaginada; [pero] esta formación de la intuición de sí misma es subjetiva; carece todavía del momento de lo que es. Pero en esta unidad del contenido interior y de la materia *(Stoffes)* la inteligencia es reconducida a la relación idéntica consigo como inmediatez en sí. Como procede, en tanto que razón, del movimiento que consiste en apropiarse *(anzueignen)* lo inmediato encontrado en ella (§ 445, § 455, Rem.), es decir, en determinarlo como universal, su operación en tanto que razón (§ 438) consiste desde entonces en determinar cómo existe lo que se cumple en ella con vistas a la intuición concreta de sí, es decir, a hacerse ella misma ser *(Sein)*, cosa *(Sache)*. Operando según esta determinación, es *exteriorización de sí (ist sie sich äussernd)*, producción de intuición *(Anschauung produzierend)* —Fantasía que hace signo *(Zeichen mahende Phantasie)*» (§ 457).

Digamos inicialmente que la producción más creativa del signo se reduce aquí a una simple exteriorización, es decir, a una expresión, la puesta afuera de un contenido interior, con todo lo que puede regular este motivo muy clásico. Y sin embargo, inversamente, esta producción fantástica no hace nada menos que producir intuiciones. Esta afirmación podría parecer escandalosa o ininteligible. Implica, en efecto, la creación espontánea de lo que se da para ser visto, por lo mismo que puede así ver y recibir. Pero, si este motivo (unidad del concepto y de la intuición, de la espontaneidad y de la receptividad, etc.) es el motivo hegeliano por excelencia, no comporta por una vez ninguna crítica implícita de Kant. Lo cual no es fortuito y concuerda con todo el sistema de contactos entre Hegel y Kant. En efecto, aquí se trata de la imaginación, es decir, de esta instancia en la que se nublan o se anulan todas las oposiciones kantianas regularmente criticadas por Hegel. Estamos aquí en esta zona —indiquémosla bajo el título de la «Crítica del Juicio»— en que el debate con Kant se parece más a una explicación y menos a una ruptura. Pero es también por comodidad por lo que aquí oponemos el desarrollo al desplazamiento. Sería necesario también reconsiderar esta pareja de conceptos.

En todo caso, la imaginación productiva —concepto fundamental de la *Estética* hegeliana— sigue teniendo un emplazamiento o un *status*

análogos a los de la imaginación transcendental. Porque ella es también una especie de arte natural: «arte escondido en las profundidades del alma humana», «imaginación productiva»[2], dice también Kant. Pero sobre todo porque el esquematismo transcendental de la imaginación, intermediario entre la sensibilidad y el entendimiento, «tercer término» homogéneo de la categoría y del fenómeno, comporta los predicados contradictorios de la pasividad receptiva y de la espontaneidad productiva. En fin, el movimiento de la imaginación transcendental es el movimiento de la temporalización[3]: Hegel reconoce también una ligadura esencial entre la imaginación productiva de signos y el tiempo. Nos preguntaremos enseguida lo que significa el tiempo, cómo significa, en qué constituye el proceso de la significación.

Producción e intuición, el concepto de signo será, pues, el lugar de cruce de todos los rasgos contradictorios. Todas las operaciones de conceptos se reúnen, se resumen y se precipitan en él. Todas las contradicciones parecen resolverse, pero, simultáneamente, lo que se anuncia bajo el nombre de signo parece irreductible e inaccesible a todas las oposiciones formales de conceptos: siendo a la vez el interior y el exterior, lo espontáneo y lo receptivo, lo inteligible y lo sensible, lo mismo y lo otro, etc., el signo no es nada de todo eso, ni esto ni aquello, etc.

Esta contradicción ¿es la dialecticidad en sí misma? ¿La dialéctica es la resolución del signo en el horizonte del no-signo, de la presencia más allá del signo? La cuestión del signo se confundiría enseguida con la pregunta «¿qué es la dialéctica?», o, mejor, con la pregunta: ¿se puede interrogar a la dialéctica y al signo en la forma del «qué es»?

Recubramos este horizonte para volver al rodeo de nuestro texto.

Inmediatamente después de haber nombrado la fantasía que hace

[2] «Este esquematismo de nuestro entendimiento, relativo a los fenómenos y a su simple forma, es un arte oculto en las profundidades del alma humana y, cuya verdadera maniobra *(Hendgriffe)* siempre nos será difícil de arrebatar a la naturaleza y de exponer al descubierto ante los ojos. Todo lo que podemos decir, es que la imagen es un producto del poder empírico de la imaginación productiva [*produktiven Einbildungskraft, Vaihinger* propone leer: imaginación reproductora en lugar de productora, *Kantst,* 4 b, págs. 456, 25 (nota crítica de la tr. Tremesaygues y Pacaud, pág. 153, aquí ligeramente modificada). Hegel recomienda en la estética distinguir Fantasía e imaginación *(Einbildungkraft)* pasiva, «La fantasía es productora *(schaffend)*», t. 3, C 1 a)] —y que el esquema de los conceptos sensibles (como de las figuras en el espacio) es un producto y de alguna manera un monograma de la imaginación pura *a priori...*»

[3] «La imagen pura de todos los tamaños *(quantorum)* para el sentido externo es el espacio, pero la de todos los objetos de los sentidos en general es el tiempo. Pero el esquema puro de la cantidad *(quantitatis)*, considerada como un concepto del entendimiento, es el número, que es una representación que abarca la adición sucesiva de uno a uno (homogéneo). El número no es, pues, nada distinto de la unidad de la síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general, por lo mismo que yo produzco el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición» *(Duschématisme edes concepts purs de l'entendement)*.

signo, Hegel enuncia esta unidad fantástica de los opuestos que se constituyen en la semiopoética. Esta es un *Mittlpunkt:* a la vez un punto central hacia el cual convergen todos los radios de los opuestos, un punto medio, el medio en el sentido del elemento, del medium y, en fin, el punto mediano, el lugar de paso de los opuestos los unos en los otros. «La fantasía es el *Mittelpunkt,* en el cual lo universal y el ser, lo propio *(das Eigne)* y el ser-encontrado *(Gefundensein),* el interior y el exterior están perfectamente unificados *(vollkommen in Eins geschaffen sin).»*

Así caracterizada, la operación del signo podría extender implícitamente su campo. Hegel reduce, sin embargo, su alcance incluyéndola enseguida en el movimiento y la estructura de una dialéctica que la comprende. El momento del signo es de provisión, de reserva provisoria. Este límite es el de la formalidad abstracta. El momento semiótico sigue siendo formal en la medida en que el contenido sigue siendo inferior, anterior y exterior. Tomado en sí mismo, el signo solamente se mantiene con miras a la verdad. «Se considera en general que las formaciones de la fantasía son unificaciones de lo propio y del interior del espíritu con el elemento intuitivo; su contenido, mejor determinado, pertenece a otros dominios. No consideramos aquí este taller interior *(innere Werkstätte)* más que según sus momentos abstractos. En tanto que es la actividad de esta unificación, la fantasía es razón, pero solamente formal, en la medida en que el contenido *(Gehalt)* de la fantasía como tal es indiferente, pero la razón como tal determina también el contenido *(Inhalt)* con miras a la verdad *(zur Wahrheit)* (§ 457, nota).

Es preciso incialmente insistir sobre el progreso de una semiología que, a pesar del límite asignado a la citada formalidad del signo, deja de hacer de éste un desecho o un accidente empírico. Como la imaginación, se convierte en lo contrario un momento, por abstracto que sea, del desarrollo de la racionalidad con miras a la verdad. Pertenece, lo veremos más adelante, al trabajo de lo negativo.

Una vez firmemente subrayado esto, debemos, no obstante, preguntarnos por qué la verdad (presencia del existente, aquí en la forma de la presencia adecuada para sí) es anunciada como ausencia en el signo. ¿Por qué el concepto metafísico de verdad es solidario de un concepto de signo y de un concepto de signo determinado como defecto de la verdad plena? ¿Y por qué, si se considera el hegelianismo como la última formación de la metafísica, ésta determina necesariamente al signo como progreso con miras a la verdad? *Con miras:* pensando en su destino a partir de la verdad hacia la cual se orienta, pero también *con vistas* a la verdad, como decimos para marcar la distancia, la falta, y el resto en el proceso de navegación; *con miras* a todavía como medio de manifestación respecto a la verdad. La luz, el brillo del aparecer que se deja ver, es la fuente común de la fantasía y del *phainesthai.*

¿Por qué hay así relación entre signo y verdad?

Este «¿por qué?» no se deja oír como un «¿qué significa eso?» Todavía menos como un «¿qué quiere decir eso?». Las preguntas formadas así serían ingenuamente enunciadas en la presuposición o la anticipación de su respuesta. Alcanzamos un límite donde las preguntas «¿qué significa la significación?», «¿qué quiere decir querer decir?» pierden toda pertinencia. Es necesario, pues, cuestionar en el punto y en la forma en que la significación no significa ya, donde el querer decir no quiere decir nada, no porque sean absurdos, en el interior de su sistema, es decir, de la metafísica, sino porque esta pregunta incluso nos habría llevado sobre el borde exterior de su cierre, suponiendo que una operación semejante sea simple y simplemente posible en el interior de nuestra lengua; y suponiendo que sepamos claramente lo que es el interior de un sistema y de una lengua. «¿Por qué?» no señala, pues, aquí ya una pregunta sobre el «con miras a qué» (para qué) sobre el *telos* o el *eskhaton* del movimiento de la significación; ni una pregunta de origen, un «¿por qué?» como «¿a causa de qué?», «¿a partir de qué?», etc. «¿Por qué?» es, pues, el nombre todavía metafísico de la pregunta propuesta aquí sobre el sistema metafísico que une el signo al concepto, a la verdad, a la presencia, a la arqueología, etc.

La semiología hegeliana

El signo une una «representación independiente» y una «intuición», en otras palabras, un concepto (significado) y la percepción sensible (de un significante). Pero Hegel debe reconocer enseguida una especie de desviación, de dislocación que, dislocando la «intuición», abre precisamente el espacio y el juego de la significación. En la unidad significante, en la soldadura de la representación y de la intuición, la relación no se establece ya simplemente entre dos términos. La intuición no es ahí ya una intuición como las otras. Sin duda, como en toda intuición, se da algo que es; se presenta una cosa, se hace recibir en su simple presencia. Por ejemplo, dice Hegel, el color de la escarapela. Está ahí, inmediatamente visible, indubitable. Pero esta presencia, en tanto que se une a la *Vorstellung* (a una representación), se hace representación, representación (en el sentido de representante) de una representación (en el sentido general de idealidad conceptual). Puesto en el lugar de otra cosa, se hace *etwas anderes vorstellend:* aquí el *Vorstellen* y el *representar* despliegan y reúnen de una vez todos sus sentidos.

¿Qué representa esta extraña «intuición»? ¿De qué significante, así presentado a la intuición, es el significante? ¿Qué es su representado o su significado?

Hegel lo define evidentemente como una idealidad, por oposición a la corporeidad del significante intuitivo. Esta idealidad es la de una

Bedeutung. Se traduce normalmente esta última palabra por «significación». Habiendo tratado, comentando en otra parte las *Investigaciones lógicas,* de interpretarla como el contenido de un querer-decir, querría mostrar aquí que una interpretación como ésta conviene también al texto hegeliano. Una extensión tal está regulada por una necesidad metafísica interna y esencial.

Al contenido de este querer-decir, esta *Bedeutung,* le da Hegel el nombre y la dignidad de un alma *(Seele)*. Alma depositada en un cuerpo, por supuesto, en el cuerpo del significante, en la carne sensible de la intuición. El signo, unidad del cuerpo significante y de la idealidad significada, se convierte en una especie de encarnación. La oposición del alma y del cuerpo y, analógicamente, la de lo inteligible y lo sensible, condicionan, pues, la diferencia entre el significado y el significante, entre la intención de significar *(bedeuten),* que es una actividad de animación y el cuerpo inerte del significante. Esto seguirá siendo verdad en Saussure, también en Husserl, para quien el cuerpo del signo es animado por la intención de significar como un cuerpo *(Körper)* se deja habitar por el *Geist* y se hace, por ese hecho, un cuerpo propio *(Leib)*. Husserl dice de la palabra viva que es una *geistige Leiblichkeit,* una carne espiritual.

Hegel sabía que este cuerpo propio y animado del significante era también una tumba. La asociación sôma/sêma funciona también en esta semiología y ello no tiene nada de extraño[4]. La tumba es la vida del cuerpo como signo de muerte, el cuerpo como otra cosa que el alma, que la psique animada, que el aliento vivo. Pero la tumba es también lo que abriga, guarda en reserva, tesoriza la vida señalando que continúa en otra parte. Panteón de familia: *oikesis*. De la vida, consagra la desaparición al atestiguar su perseverancia. La mantiene, pues, también al abrigo de la muerte. Advierte al alma de la muerte posible, advierte (de) la muerte del alma, aparta (de) la muerte. Esta doble función de la advertencia pertenece al monumento funerario. El cuerpo del signo se hace así el monumento en el cual el alma estaría encerrada, guardada, mantenida, guardada en mantenimiento, presente, significa-

[4] P. Hochart —vaya aquí mi agradecimiento— atrajo, desde entonces, mi atención sobre ese pasaje de Cratilo, más raramente citado, y para nosotros más interesante que el célebre texto del Gorgias (493 a) sobre la pareja *sôma/sêma:* «Sócrates.—El cuerpo *(sôma),* ¿quieres decir? Hermógenes.—Sí. Sócrates.—El nombre me parece complejo; con poco que modifiquemos su forma, está en el más alto punto. Algunos lo definen la tumba *(sêma)* del alma, donde ésta se encontraría en el momento presente sepultada; y por otra parte, cómo es a través de él cómo expresa el alma sus manifestaciones *(semainei a an semainè è psykhè),* a este título es justamente llamado signo *(sêma)* según ellos. No obstante, son sobre todo los Órficos quienes me parecen haber establecido este nombre, en el pensamiento de que el alma expía las faltas por las cuales es castigada, y que, para guardarla *(sôzetai)* tiene como murallas este cuerpo que figura una prisión; que es, pues, siguiendo su mismo nombre, el *sôma* (la *geôle)* del alma, hasta que ésta haya pagado su deuda, y que no ha lugar cambiar una sola letra» (400 b, c) trad. L. Méridier, ed. Budé.

da. En el fondo de este monumento, el alma se guarda viva, pero no tiene necesidad del monumento más que en la medida en que se expone —a la muerte— en su relación viva con su propio cuerpo. Ha sido necesario que la muerte entrara en acción —la Fenomenología del espíritu describe el trabajo de la muerte— para que un monumento viniera a retener y proteger, significándola, la vida del alma.

El signo, monumento de la vida en la muerte, monumento de la muerte en la vida, la sepultura de una expiración o el cuerpo propio embalsamado, la altitud que conserva en su profundidad la hegemonía del alma y que resiste a la duración, el texto duro de piedras cubiertas de inscripciones, es la *pirámide*.

Hegel se sirve, pues, de la palabra pirámide para designar al signo. La pirámide se hace el semáforo del signo, el significante de la significación. Esto no es indiferente. Notablemente, en lo que respecta a la connotación egipcia: un poco más lejos, la jeroglífica egipcia proporcionará el ejemplo de lo que resiste al movimiento de la dialéctica, a la historia, al logos. ¿Será contradictorio?

Asistamos primero a la erección de la pirámide.

«En esta unidad producida por la inteligencia, de una representación independiente *(selbständiger Vorstellung)* y de una intuición, la materia de esta última es en principio una cosa recibida *(ein Aufgenommenes),* inmediata o dada (por ejemplo, el color de la escarapela, y otras cosas semejantes). Pero en esta identidad la intuición no vale en tanto que representante *(vorstellend)* positivamente y representándose a sí misma, sino como lo que representa otra cosa.»

Tenemos, por una vez, una especie de intuición de ausencia, o, más precisamente, el enfoque de una ausencia a través de una intuición plena.

«Es [esta intuición] una imagen que ha recibido en ella misma *[in sich empfangen hat:* ha recibido, acogido, concebido, un poco como una mujer concebiría recibiendo; y lo que aquí es concebido, es un concepto] como alma, una representación independiente de la inteligencia, su significación *(Bedeutung).* Esta intuición es el signo» (§ 458).

Sigue una de esas dos notas que contienen toda la teoría del signo (lo cual no impedirá a Hegel criticar un poco más abajo a los que no conceden a la semiología más que el lugar y la importancia de un apéndice). «El signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido completamente diferente del que posee para sí misma *(die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat).*» *Vorstellen,* que se traduce en general por «representar», sea en el sentido más vago de la representación intelectual o psíquica, sea en el sentido de representación *de objeto* puesto delante, situado a la vista, señala aquí a la vez el rodeo representativo, el recurso al representante, puesto en el lugar del otro, delegado por el otro y llamada* que envía al otro. Se comisiona aquí

* El sentido de una *llamada* en el texto. *(N. del T.).*

una intuición para representar, en su contenido propio, un contenido completamente diferente. «El signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido completamente distinto del que ella tiene para sí misma —la pirámide [subraya Hegel] en la que un alma extraña (*eine fremde Seele*) es transportada [traspuesta, trasplantada, traducida: *verzetzt; versetzsem*, es también empeñar; *im Leihause versetzen:* depositar en el Monte de Piedad] y guardada (*aufbewahrt:* confiada, consignada, puesta en consigna).»

Esta colocación de la pirámide ha fijado algunos rasgos esenciales del signo.

Inicialmente, lo que se puede llamar sin abuso ni anacronismo lo arbitrario del signo, la ausencia de toda relación natural de parecido, de participación o de analogía entre el significado y el significante, es decir, aquí, entre la representación (*Bedeutung*) y la intuición, o mejor, entre lo representado y el representante de la representación por medio de un signo. Esta heterogeneidad, condición de lo arbitrario del signo, la subraya dos veces Hegel.

1. El alma consignada en la pirámide es extraña (*fremde*). Si es transportada, transplantada como una inmigrante en el monumento, es que no está hecha de la piedra del significante; no pertenece ni en su origen ni en su destino a la materia del dato intuitivo. Esta heterogeneidad conduce a la irreducibilidad del alma y del cuerpo, de lo inteligible y de lo sensible, del concepto o de la idealidad significada por una parte, del cuerpo significante por la otra parte, es decir, en sentidos diferentes, de dos representaciones (*Vorstellungen*).

2. Es por lo que la intuición inmediata del significante representa un contenido completamente diferente (*einen ganz anderen Inhalt*) del que ella posee por sí misma, completamente diferente de aquel cuya presencia plena no remite más que a sí misma.

Esta relación de alteridad absoluta distingue el signo del símbolo. Entre el símbolo y lo simbolizado, la continuidad de una participación mimética o analógica se deja siempre reconocer. «El signo es diferente del símbolo, es decir, de una intuición cuya determinidad propia es en su esencia y en su concepto, más o menos el contenido que expresa como símbolo; por el contrario, en el signo en tanto que tal, el contenido propio de la intuición y aquél del que ella es el signo no tienen nada que ver el uno con el otro» (*ibid.*).

Este motivo de lo arbitrario del signo, esta distinción entre el signo y el símbolo son largamente explicitados en la Introducción de la Sección de la Estética consagrada al «Arte simbólico». Hegel precisa allí la «ligadura completamente arbitraria» (*ganz willkürliche Verknüpfung*) que constituye el signo propiamente dicho y por excelencia el signo lingüístico. «De otra manera ocurre con un signo que debe ser símbolo. El león, por ejemplo, es considerado como un símbolo del coraje, el zorro como símbolo de la astucia, el círculo como símbolo de la eterni-

dad, el triángulo como símbolo de la Trinidad. Ahora bien, el león y el zorro poseen por sí mismos las propiedades cuya significación *(Bedeutung)* deben expresar. De igual manera, el círculo no presenta el aspecto inacabado o arbitrariamente limitado de una línea recta o de otra línea que no se vuelve sobre sí misma, lo cual también sería el caso de algún intervalo de tiempo limitado; y el triángulo tiene, como todo, el mismo número de lados y de ángulos que el que recuerda a la idea de Dios cuando se enumeran las determinaciones que la religión concibe en Dios.

«En estos tipos de símbolo las existencias sensibles presentes *(sinnlichen vorhandenen Existenzen)* tienen, pues, ya en su presencia *(Dasein)* propia esta significación *(Bedeutung)* de la que se les pide que sean representación *(Darstellung)* y expresión; y el símbolo, tomado en este sentido más amplio, no es un simple signo indiferente, sino un signo que en su exterioridad comprende al mismo tiempo en sí mismo el contenido de la representación *(Vorstellung)* que hace aparecer. Pero, simultáneamente, no debe llevar ante la conciencia lo que él mismo es, en tanto que cosa singular concreta, sino solamente esta cualidad general de la significación que está en él.»

En el capítulo siguiente, «El simbolismo inconsciente», se consagra un desarrollo a la pirámide, esta vez, si aún podemos decirlo, en el sentido propio de la palabra. Si en la *Enciclopedia,* la pirámide egipcia es el símbolo o el signo del signo, es, en la *Estética,* estudiada por ella misma, es decir, ya en tanto que símbolo. Los egipcios fueron más lejos que los hindús en el concepto de las relaciones entre lo natural y lo espiritual, pensaron la inmortalidad del alma, la independencia del espíritu, la forma de su duración más allá de la muerte natural. Esto se nota en sus prácticas funerarias. «La inmortalidad del alma comunicaba muy fácilmente con la libertad del espíritu, en la medida en que el yo se atrapaba a sí mismo como sustraído a la naturalidad de la presencia y como algo que reposa sobre sí mismo; ahora bien, este saber de sí es el principio de la libertad. Ciertamente, no se puede decir que los egipcios hayan penetrado plenamente hasta el concepto del espíritu libre, y no debemos pensar esta creencia de los egipcios en función de nuestra propia manera de concebir la inmortalidad del alma; pero ellos tenían ya la intuición de que los que habían abandonado la vida continuaban su existencia tanto de manera exterior como en su representación... Si nos interrogamos sobre la forma de arte simbólico que corresponde a esta representación, debemos buscarla en las principales formaciones de la arquitectura egipcia. Estamos en presencia de una doble arquitectura, una encima y la otra debajo de la tierra; laberintos bajo el suelo, suntuosas y profundas excavaciones, largos pasadizos de media hora de camino, salas cubiertas de jeroglíficos, conjunto que ha exigido un trabajo de un acabado minucioso; luego, arriba, son estas contrucciones asombrosas, entre las cuales es necesario sobre todo contar las pirámi-

des.» Después de una primera descripción, Hegel despeja lo que a sus ojos es el concepto de la pirámide; compararemos este texto con el de la *Enciclopedia:* «Las pirámides nos ponen así ante los ojos la imagen simple del arte simbólico mismo; son cristales extraordinarios que encierran en sí una interioridad *(ein Inneres)* y la rodean de su forma exterior, tal como es producida por el arte, de tal manera que se las diría presentes para esta interioridad separada de la simple naturalidad y sólo ordenadas a esta misma interioridad. Pero este reino de la muerte y de lo invisible, que constituye aquí la significación [de las Pirámides] no comporta más que una sola cara, la cara formal que pertenece al contenido verdaderamente artístico, a saber, la separación de la presencia inmediata; es, pues, inicialmente sólo un *Hades,* no es todavía una vida *(Lebendigkeit)* que, incluso si se ha librado de lo sensible como tal, no estaría, sin embargo, menos presente en ella misma, siendo de esta manera espíritu libre y vivo en sí mismo. Por ello la forma *(Gestalt)* destinada a una tal interioridad sigue siendo todavía una forma *(Form)* y una envoltura completamente exteriores al contenido determinado de esta misma interioridad. Este recinto exterior en el cual reposa una interioridad escondida, esto son las Pirámides» *(Estética,* II, sec. I, cap. I, «El simbolismo inconsciente», c. I).

Esta discontinuidad exigida entre el significado y el significante concuerda con la necesidad de sistema que incluye la semiología en una psicología. Nos acordaremos, en efecto, de que la psicología —en el sentido hegeliano— es la ciencia del espíritu que se determina en sí como sujeto para sí. Es el momento en que «el espíritu no tiene en lo sucesivo más que realizar el concepto de su libertad» (§ 440, «Psicología» en la *Enciclopedia).* Por esto era indispensable hacer aparecer más arriba la articulación arquitectónica entre la psicología y la semiología. Se comprende mejor así el sentido de lo arbitrario: la producción de signos arbitrarios manifiesta la libertad del espíritu. Y hay más libertad manifiesta en la producción del signo que en la del símbolo. El espíritu es más independiente y está más próximo de sí mismo. En el símbolo, al contrario, está un poco más exiliado en la naturaleza. «Designando *(Als bezeichnend),* la inteligencia manifiesta así un arbitrio *(Willkur)* y un dominio *(Herrschaft)* más libre en el uso de la intuición que lo hace al simbolizar *(als symbolisierend)»* (§ 458)[5].

[5] Hegel heredó ya esta oposición del signo y del símbolo, la teleología que la orienta sistemáticamente. De muy lejos, sería fácil mostrarlo a partir de cada uno de los conceptos que entran aquí en juego. Pero, después de Hegel, esta misma oposición, esta misma teología guardan su autoridad. Por ejemplo, en el *Curso de lingüística general.* En el primer capítulo de su primera parte, en el párrafo que lleva como título «Primer principio: la arbitrariedad del signo», leemos: «Se puede, pues, decir, que los signos enteramente arbitrarios realizan mejor que otros el ideal del procedimiento semiológico; es la razón por la que la lengua, el más complejo y el más difundido de los sistemas de expresión, es también el más característico de todos; en este sentido, la lingüística puede convertirse en el patrón general de toda semiología, aun-

Según el esquema de esta teleología, la instancia semiótica, ahora mismo definida como racionalidad abstracta, hace también progresar la manifestación de la libertad. De donde su lugar esencial en el desarrollo de la psicología y de la lógica. Este lugar es señalado por Hegel en una proposición explicativa, en la mitad de la nota añadida como un largo apéndice al corto párrafo que define el signo. La pirámide había surgido en este espacio y en el rodeo de este excurso: «Ordinariamente se insinúa aquí o allá el signo y el lenguaje, como apéndice *(Anhang:* suplemento, codicilo) en la psicología o incluso en la lógica sin reflexionar sobre su necesidad y su conexión en el sistema de la actividad intelectual. El verdadero lugar del signo es el que ha sido indicado...»

Esta actividad, que consiste en animar el contenido intuitivo (espacial y temporal), en insuflarle un «alma», una «significación», produce el signo por *Erinnerung,* memoria e interiorización. Es esta relación entre un cierto movimiento de interiorización idealizante y el proceso de temporalización lo que ahora nos interesará. En la producción de los signos, la memoria y la imaginación, es decir, aquí el tiempo, son la misma interiorización del espíritu que se relaciona consigo mismo en la intuición pura de sí, y por tanto en su libertad, y que lleva esta intuición de sí a la existencia exterior.

Lo cual apela a dos notas:

1. Al aparecer en la *Enciclopedia* en el capítulo de la imaginación, la teoría de los signos es inmediatamente seguida en él por el capítulo sobre la memoria. En la *Propedéutica filosófica,* el mismo contenido semiológico está inscrito bajo el título de la memoria[6].

que la lengua no sea más que un sistema particular» [Reconocemos enseguida la misma proposición en Hegel, en el momento en que concede un prevalecimiento al signo lingüístico, al habla y al nombre]; «Nos hemos servido, prosigue Saussure, de la palabra símbolo para designar al signo lingüístico, o más exactamente lo que llamamos el significante. Hay inconvenientes para admitirlo, justamente a causa de nuestro primer principio. El símbolo tiene como carácter no ser completamente arbitrario nunca; no es vacío, hay un rudimento de ligadura natural entre el significante y el significado. El símbolo de la justicia, la balanza, no podría ser reemplazado por otra cosa cualquiera, un carro, por ejemplo» (pág. 101).

[6] En la *Enciclopedia Filosófica* de la Propedéutica (1.ª sección de la «Ciencia del espíritu», capítulo sobre la representación, subcapítulo sobre la memoria), reencontramos las definiciones siguientes: «1. El signo en general. Habiendo sido la representación liberada de la realidad presente exterior y hecha subjetiva, esta realidad y la representación interna se sitúan frente a frente como dos cosas distintas. Una realidad exterior se hace signo cuando es arbitrariamente asociada a una representación que no le corresponde y que se distingue incluso por su contenido, de suerte que esta realidad debe ser su representación o significación» (§ 155). «La memoria creadora produce, pues, la asociación entre intuición y representación, pero una libre asociación en la que se encuentra invertida la relación precedente, en que la representación reposaba sobre la intuición. En la asociación tal como la opera la memoria creadora, la realidad sensible presente no tiene ningún valor en sí misma, y por ella misma, sino que su único valor es el que el espíritu le confiera» (§ 156). «El lenguaje. La obra más alta de la memoria creadora es el lenguaje, que es, por una parte, verbal, por otra parte, escrito. Siendo la fuente del lenguaje la memoria creadora, o *mnémosynè,* no puede ser cuestión de otra

2. Producción de los signos, la memoria misma es también el pensamiento. En una nota que sirve de transición entre el capítulo consagrado a la memoria y el consagrado al pensamiento, Hegel recuerda que «ya nuestra lengua atribuye a la memoria *(Gedachtnis)*, de la que existe el prejuicio de hablar con desprecio, el alto *status (Stellung)* que la emparenta inmediatamente al pensamiento *(Gedanke)*».

RELEVAR — LO QUE QUIERE DECIR HABLAR

El emplazamiento de esta semiología está delimitado. No podría tratarse ahora de agotar su contenido. Intentemos solamente una primera prueba, y tratemos de verificar, sobre un análisis de contenido, el motivo descrito por la arquitectura. Preguntémonos así lo que significa esta semiología, lo que quiere decir. Planteada la pregunta bajo esta forma, nos sometemos ya a los esquemas profundos de esta metafísica del signo que no solamente «quiere decir», sino que se representa esencialmente como teoría del *beudeuten* (querer decir) de entrada regulada sobre el *telos* del habla. Como más tarde lo será en Saussure, el lenguaje hablado es aquí el «patrón» del signo, y la lingüística el modelo de una semiología de la que, sin embargo, ella sigue siendo una parte.

El fondo de la tesis se enuncia muy deprisa: es el privilegio o la excelencia del sistema lingüístico, es decir, fónico —con respecto a cualquier otro sistema semiótico. Privilegio, pues, del habla sobre la escritura y de la escritura fonética sobre cualquier otro sistema de inscripción, en particular sobre la escritura matemática, sobre todos los símbolos formales, las álgebras, las pasigrafías y otros proyectos de tipo leibnitziano, sobre todo lo que no tiene necesidad, como decía Leibnitz, «de referirse a la voz» o a la palabra *(vox)*.

Así formulada, la tesis es conocida. No pretendemos recordarla aquí sino, reformándola, reconstituyendo su configuración, señalar en qué se coordina esencialmente la autoridad de la voz con el todo del sistema hegeliano, con su arqueología, su teleología, su escatología, con la voluntad de parousia y todos los conceptos fundamentales de la dialéctica especulativa, especialmente los de negatividad y de *Aufhebung*.

El proceso del signo es una *Aufhebung*. Así: «La intuición, en tanto que ella es ante todo inmediatamente un dato *(ein Gegebenes)* y una espacialidad *(ein Raumliches)*, recibe, en tanto que se la utiliza como signo, la

fuente; más que en lo que concierne el descubrimiento de signos determinados» (§ 158). «...El lenguaje es la desaparición del mundo sensible en su presencia inmediata, la supresión de este mundo, desde ese momento transformado en una presencia, que es una llamada apta para despertar un eco en toda esencia capaz de representación» (§ 159), trad. M. de Gandilac, Ed. de Minuit.

determinación esencial de ser solamente en tanto que *aufgehobene* [es decir, a la vez exaltada y suprimida, digamos en adelante relevada, en el sentido en que se puede ser a la vez exaltada y relevada de sus funciones, reemplazada en una especie de promoción por lo que sucede y toma el relevo. En este sentido, el signo es el relevo de la intuición sensible-espacial]. La inteligencia es su negatividad (§ 459).

La inteligencia es así el nombre de este poder que produce un signo negando la espacialidad sensible de la intuición. Es el relevo de la intuición espacial. Ahora bien, como lo muestra en otra parte Hegel[7], el relevo *(aufhebung)* del espacio es el tiempo. Éste es la verdad de lo que niega —el espacio— en un movimiento de relevo. Aquí, la verdad o la esencia teleológica del signo como relevo de la intuición sensible-espacial será el signo como tiempo, el signo en el elemento de la temporalización. Es lo que confirma la continuación del párrafo: «La inteligencia es la negatividad; también la forma más verdadera de la intuición que es un signo, es una presencia en el *tiempo (ein Dasein in der Zeit)*...».

El Dasein in der Zeit, la presencia o la existencia en el tiempo, esta fórmula de un modo de la intuición debe ser pensada en relación con la que dice del tiempo que es el *Dasein* del concepto.

¿Por qué el *Dasein* en el concepto es la forma más verdadera *(wahrhatere Gestalt)* de la intuición tal cómo se deja relevar en el signo? Porque el tiempo es el relevo —es decir, en términos hegelianos, la verdad, la esencia *(Wesen)* como ser —pasado— *(Gewesenheit)* del espacio. El tiempo es el espacio verdadero, esencial, pasado, tal como habrá sido pensado, es decir, relevado. *Lo que habrá querido decir el espacio, es el tiempo.*

Se sigue, en cuanto al signo, que el contenido de la intuición sensible (el significante) debe borrarse, desvanecerse ante la *Bedeutung,* ante la idealidad significada, siempre guardándose y guardándola; y es sólo en el tiempo, o más bien como el tiempo mismo, como este relevo puede hallar paso.

Ahora bien, ¿cuál es la sustancia significante (lo que los glosemáticos llaman la «sustancia de la expresión») más propia para producirse así como el tiempo mismo? Es el sonido, el sonido relevado de su naturalidad y ligado a la relación consigo del espíritu, de la psique como sujeto para sí y afectándose a sí misma, a saber, el sonido animado, el sonido fónico, la voz *(Ton).*

Esta consecuencia la extrae Hegel inmediata y rigurosamente: «También la forma más verdadera de la intuición que es un signo, es una existencia en el tiempo —un borrarse de la presencia *(ein Verschwinden des Dasseins)*— mientras que ella es *(indem es ets)* —y siguiendo su nueva determinidad exterior, psíquica, una posición [un ser puesta: *Ge-*

[7] Cfr., por ejemplo, *Enciclopedia,* 254-260, y *supra,* «Ousia y Gramme».

setzsein] que procede de la inteligencia, de su naturalidad propia (antropológica)—, a saber, el sonido *(Ton)*, la exteriorización cumplida (plena: *erfullte)* de la interioridad que se manifiesta.»

Por una parte, la voz une la naturalidad antropológica del sonido natural a la idealidad psíquico-semiótica; articula, pues, la filosofía del espíritu sobre la filosofía de la naturaleza; y, en la filosofía del espíritu, su concepto es así la bisagra entre la antropología y la psicología. Entre estas dos ciencias, es sabido, se inscribe la fenomenología del espíritu o ciencia de la experiencia de la conciencia.

Por otra parte, esta relación fónica entre lo sensible y lo inteligible, lo real y lo ideal, etc., se determina aquí como relación de expresividad entre un adentro y un afuera. El lenguaje de sonidos, el habla, llevando el adentro afuera, no lo abandona simplemente, sin embargo, como una escritura. Guardando lo de adentro en sí, incluso cuando lo emite hacia afuera, es por excelencia lo que confiere la existencia, la presencia *(Dasein)* a la representación interior, hace existir el concepto (el significado). Pero, al mismo tiempo, en tanto que interioriza y temporaliza el *Dasein,* dato de la intuición sensible-espacial el lenguaje exalta la existencia misma, la pone de relieve en su verdad y produce así una especie de promoción de presencia. Hace pasar de la existencia sensible a la existencia representativa o intelectual, a la existencia del concepto. Un paso así es precisamente el momento de la articulación que transforma el sonido en voz y el ruido en lenguaje: «El sonido [el sonido fónico *der Ton],* articulándose seguidamente por las representaciones determinadas, el discurso (hablado: *die Rede)* y su sistema, la lengua *(die Sprache)* da a las sensaciones, a las intuiciones, a las representaciones, una segunda presencia, más alta que su presencia inmediata, en general una presencia que vale en el *dominio de la representación (des Vostellens).»*

En el pasaje que nos ocupa, Hegel sólo se interesa en «la determinidad propia del lenguaje como producto de la inteligencia», es decir, en el lenguaje como «manifestación de sus representaciones en un elemento exterior». No emprende el estudio del lenguaje mismo, si así puede decirse. Ha definido el orden de la semiología general, su lugar en la psicología, luego el lugar de la lingüística en el interior de una semiología de la que aparece, sin embargo, como el modelo teleológico. La *Enciclopedia* se queda aquí, en esta sistemática o en esta arquitectónica. No llena el campo cuyos límites y topografía señala. Los lineamientos de una lingüística son, no obstante, indicadores. Ésta deberá, por ejemplo, someterse a la distinción entre el elemento formal (gramatical) y el elemento material (lexicológico). Un análisis semejante disuelve el discurso sobre la lingüística, la diferencia entre su antes y su después.

La lexicología, ciencia del material de la lengua, nos remite, en efecto, a una disciplina ya tratada antes de la psicología: la antropolo-

gía. Y dentro de la antropología a la psicofisiología. Es que antes de aparecerse como tal, la idealidad se anuncia en la naturaleza, el espíritu se oculta fuera de sí en la materia sensible; y lo hace según modos, grados, un devenir, una jerarquía específicos. Se debe entender en el interior de esta teleología el concepto, decisivo aquí, de idealidad física. La idealidad en general es, en términos hegelianos, «la negación de lo real, lo cual, sin embargo, es, al mismo tiempo, conservado, virtualmente retenido *(virtualiter erhalten)*, incluso si no existe». Puesto que el signo es la negatividad que pone de relieve la intuición sensible en la idealidad del lenguaje, debe destacarse en una materia sensible que de alguna manera se presta a ello, ofreciendo al trabajo de la idealización una no-resistencia predispuesta[8]. La negatividad idealizante y relevante que trabaja en el signo siempre ha comenzado ya a inquietar la materia sensible en general. Pero siendo ésta diferenciada, se jerarquiza en sus tipos y en sus regiones siguiendo su potencia de idealidad. Se sigue entre otras consecuencias que se puede considerar el concepto de idealidad física como una especie de anticipación teleológica o, inversamente, reconocer en el concepto y el valor de idealidad en general una «metáfora». Un desplazamiento tal —que resumiría todo el trayecto de la metafísica— repetiría también la «historia» de una cierta organización de las funciones que la filosofía ha llamado «sentidos». La equivalencia de estas dos lecturas es también un efecto del círculo hegeliano: la reducción sensualizada o materialista y la teleología idealista siguen, en sentido inverso, la misma línea. La que acabamos de nombrar, por comodidad provisional, «metáfora».

Lo que Hegel denomina, pues, la idealidad psíquica, se reparte en dos regiones de sensibilidad: sensibilidad a la luz y sensibilidad al sonido. Son analizadas en la *Enciclopedia* y en la *Ética*.

Trátese de luz o de sonido, el análisis semiológico de las materias significantes y de las intuiciones sensibles nos remite de la psicología a la antropología (psicofisiología), y, en última instancia, de la fisiología a la física[9]. Es el camino inverso de la teleología y del movimiento de

[8] «El espíritu debe inicialmente retirarse de la naturaleza para volver a sí mismo, elevarse por encima de ella para rebasarla, antes de estar en situación de ejercer en ella su poder *(walten)* sin encontrar oposición como en un elemento sin resistencia *(widerstandslosen)*, y de transformarla en presencia *(Dasein)* positiva de su propia libertad», *Estética,* parte II, sección II, cap. I.

[9] Hegel distingue entre la organización de los cinco sentidos, organización natural, cuyos conceptos debe fijar la filosofía de la naturaleza, y el funcionamiento de estos sentidos, conforme a su concepto, a fines espirituales, por ejemplo, en el arte. «Pero los sentidos, en tanto que sentidos, es decir, en tanto que se relacionan con lo que es material, yuxtapuesto en su exterioridad y diverso en sí, son diversos en sí mismos: tacto, olfato, gusto, oído y vista. Mostrar la necesidad interna de esta totalidad y de su articulación no es aquí nuestro cometido, sino el de la filosofía de la naturaleza; nuestro problema se limita a investigar si todos estos sentidos o, si no, cuáles entre ellos, tienen el poder, conforme a su concepto, de ser los órganos para la comprensión de las obras de arte. Desde este punto de vista ya hemos excluido

la negatividad, según el cual la idea se reapropia a sí misma como espíritu al relevar(se) (de) la naturaleza, su ser-otra, en el cual se había negado, perdido al anunciarse. Así pues, en la obertura de la «Física», la luz se plantea como primera manifestación, aunque todavía manifestación abstracta y vacía, identidad indiferenciada de la primera materia cualificada. Es por la luz, elemento neutro y abstracto del aparecer, medio puro de la fenomenalidad en general, como la naturaleza se relaciona inicialmente consigo misma. La naturaleza, en la luz, se manifiesta, se ve, se deja ver y se ve ella misma. En esta primera articulación reflexiva, la apertura de la idealidad es al mismo tiempo apertura de la subjetividad, de la relación consigo misma de la naturaleza: «La luz es la primera idealidad, la primera auto-afirmación de la naturaleza. En la luz la naturaleza se hace por primera vez subjetiva» (*Estética,* 3.ª parte, sección III, cap. I, 1b).

Correlativamente, la vista es un sentido ideal, más ideal, por definición y como lo indica su nombre, que el tacto o el gusto. Se puede también decir que la vista da su sentido a la teoría, suspende el deseo, deja estar las cosas en reserva o prohíbe la consumación[10]. Lo visible tiene esto en común con el signo que, nos dice Hegel, no se come.

Sin embargo, si la vista es ideal, el oído lo es más. Sobrepasa a la vista. A pesar de la idealidad de la luz, y de la mirada, los objetos percibidos por el ojo, por ejemplo las obras de arte plástico, persisten más allá de la percepción en su existencia sensible, exterior, testaruda; resis-

más arriba el tacto, el gusto y el olfato» (*Estética,* III parte, División). En una jerarquía de las artes como ésta, la poesía necesariamente ostenta el lugar más alto. Es el arte más relevante, el «arte total». Unidos esta vez a la representación conceptual (lo que no era el caso de la interioridad musical), a la objetividad del lenguaje, el tiempo y el sonido, modos de la interioridad, pertenecen al concepto de la poesía. Este concepto exige, pues, que la poesía sea dicha y no leída, pues, «la impresión escrita transforma esta animación (*Beseelung*) en una pura visibilidad totalmente indiferente en sí misma, que ya no tiene relación con la forma espiritual» (parte III, sección III, cap. III, C, 2).

[10] La teoría hegeliana del deseo es la teoría de la contradicción entre la teoría y el deseo. La teoría es la muerte del deseo, la muerte en el deseo si no el deseo de la muerte. Toda la Introducción a la *Estética* demuestra esta contradicción entre el deseo (*Begierde*), que empuja a la consumación, y el «interés teórico», que deja estar las cosas en su libertad. En la medida en que el arte «ocupa el medio entre lo sensible puro y el pensamiento puro» y donde «lo sensible está en el arte, espiritualizado (*vergeistigt*)» y el espíritu «sensibilizado (*versinnlicht*)», se dirige por privilegio «a los dos sentidos teóricos de la vista y del oído» (III, 2d). El tacto sólo tiene que ver con la resistencia de la individualidad sensible y material como tal; el gusto disocia y consume el objeto; mientras que el olfato lo deja evaporarse. «La vista por el contrario mantiene con los objetos (*Gegenständen*) una relación puramente teórica, por el intermediario de la luz, esta materia de alguna manera inmaterial que deja desde este momento los objetos (*Objekte*) libres para existir por su cuenta por sí mismos, que los hace brillar y aparecer (*scheinen und erscheinen*), pero sin consumirlos sobre el modo práctico, como lo hacen el aire y el fuego, imperceptible o manifiestamente. Es por la vista sin deseo (*begierdelose Sehen*) todo lo que existe materialmente en el espacio en tanto que exterioridad de yuxtaposición (*Aussereinander*), pero que, en la medida en que permanece inatacado en su integridad, no se manifiesta más que según su forma y su color» (parte III, división).

ten a la *Aufhebung*, no se dejan, en tanto que tales, en absoluto relevar por la interioridad temporal. Frenan el trabajo de la dialéctica. Es el caso de las obras plásticas y será también sin duda el de la escritura como tal. Pero no ya el de la música o del habla. El oído es el sentido más sublime: «Como la vista, forma parte, no de los sentidos prácticos, sino de los sentidos teóricos, y es incluso más ideal que la vista. Pues, dado que la contemplación tranquila y sin deseo *(begierdelose)* de las obras de arte, lejos de buscar aniquilar los objetos, los deja subsistir tranquilamente por sí mismos, tal como son, lo que comprende no es, sin embargo, el ideal en sí mismo, sino al contrario, lo que se mantiene en su existencia sensible. El oído, en cambio, sin volverse hacia los objetos de un modo práctico *(Praktisch)*, percibe el resultado de este temblor interior *(inneren Erzitterns)* del cuerpo por el cual llega a producirse, no ya la calma de figura material, sino la primera y más ideal manifestación del alma *(Seelenhaftigkeit)*. Pero como, adicionalmente, la negatividad en la que aquí entra la materia vibrante *(schwingende Material)* es por una parte una abolición *(Aufheben)* del estado espacial, la cual es a su vez suprimida por la reacción del cuerpo, la exteriorización de esta doble negación, el sonido *(Ton)* es una exteriorización que, en su surgir, se aniquila por el hecho de su estar-ahí y se desvanece de ella misma. Por esta doble negación de la exterioridad que se encuentra al principio del sonido, éste corresponde a la subjetividad interior, en que la sonoridad *(Klingen)* que es en sí misma algo de más ideal que la corporeidad que realmente existe por sí, renuncia incluso a esta existencia más ideal y se hace por ello un modo de expresión de la interioridad» *(Estética*, parte III, introducción al capítulo sobre la música)[11].

[11] En otra parte: «El otro sentido teórico es el oído. Aquí se produce lo contrario de lo que ocurre con la vista. El oído tiene que ver, en lugar de con el color, con la forma, etc., con el sonido *(Ton)*, con la vibración del cuerpo que no requiere ningún proceso de disolución como en el caso del olfato, sino que consiste en un simple temblor *(Erzittern)* del objeto *(Gegenstandes)* en el cual el objeto *(Objekt)* permanece intacto. Este movimiento ideal por el que se exterioriza, a través de un sonido, algo como la simple subjetividad, el alma del cuerpo, lo capta el oído de manera teórica, como el ojo capta la forma o el color y así hace acceder la interioridad del objeto a la interioridad misma» *(Estética*, parte III, división).

Esta clasificación jerárquica combina dos criterios; objetividad e interioridad, que no se oponen, sino en apariencia, teniendo como sentido la idealización (de Platón a Husserl) el confirmarlos simultáneamente uno por el otro. La objetividad ideal mantiene tanto mejor su identidad consigo misma, su integridad y su resistencia, cuanto ya no depende de una exterioridad sensible empírica. Aquí, la combinación de los dos criterios permite eliminar del dominio teórico el tacto (que no tiene que ver más que con una exterioridad material: objetividad dominable), el gusto (consumación que disuelve la objetividad en la interioridad), el olfato (que deja disociarse el objeto en la evaporación). La vista es imperfectamente teórica e ideal (deja estar la objetividad del objeto, pero no puede interiorizar su opacidad sensible y espacial). Según una metáfora coordinada con todo el sistema de la metafísica, sólo el oído, que salva a la vez la objetividad y la interioridad, puede decirse plenamente ideal y teórico. Así es designado, en su excelencia, siguiendo el lenguaje óptico (idea, teoría). Así nos dejamos reconducir al análisis de todo este sistema metafórico. Lo intentaremos en otra parte. Insertamos aquí, para señalar de pasada algunas referencias y algunas intenciones, este pasaje de «El

Constantemente se nos remite a este concepto de vibración, de temblor *(Erzitern, schwingwnde Zittern)*. En la *Filosofía de la naturaleza,* está en el centro de la filosofía del sonido *(Klang);* y señala ahí siempre el paso, por la operación de la negatividad, del espacio al tiempo, de lo material a lo ideal a través de la «materialidad abstracta» *(abstrakte Materialitat)*[12]. Este concepto teleológico del sonido como movimiento de idealización, *Aufhebung* de la exterioridad natural, abolición de lo visible en lo audible, es, con toda la filosofía de la naturaleza, la presuposición fundamental de la interpretación hegeliana del lenguaje, especialmente de la parte llamada material de la lengua, la lexicología. Esta presuposición forma un sistema específico que organiza tanto las relaciones de la filosofía hegeliana de la naturaleza con la física de su tiempo y con la totalidad de la teleología hegeliana como su articulación sobre el sistema más general y la cadena más amplia del logocentrismo.

Si la lexicografía nos reconduciría a la física, la gramática (elemento formal del discurso) nos proyecta, por anticipación, hacia el estudio del entendimiento y de la articulación en categorías. La *Enciclopedia* lo aborda, en efecto, más lejos (§ 465). «Pero el elemento formal de la lengua es la obra del entendimiento que informa en ella sus categorías; este instinto lógico produce el elemento gramatical de la lengua. El estudio de las lenguas que se han mantenido primitivas *(ursprunglich)* y que no se ha comenzado a conocer a fondo más que en tiempos modernos, ha mostrado que poseen una gramática muy desarrollada en el detalle, que expresan diferencias que faltan en las lenguas de pueblos más cultivados donde se han borrado; parece que la lengua de los pueblos más cultivados tiene la gramática menos perfecta y que la misma lengua tiene una gramática más perfecta si el estado del pueblo que la practica es menos cultivado que si lo es más» (Cfr. W. von Humboldt, *Sobre el dual,* 10, 11 [§ 459]; cfr. también *La razón en la Historia,* tr. Papaionnou, págs. 196-203, 4).

Esta excelencia relevante, espiritual o ideal de la fonía, hace que todo lenguaje de espacio —y en general todo espaciamiento— perma-

hombre de las ratas»: «De una manera bastante general, podemos preguntarnos si la atrofia del olfato en el hombre, consecutiva a la postura erguida, y la represión orgánica del placer olfativo que de ello resulta, no desempeñarían un gran papel en la facultad del hombre de adquirir neurosis. Comprenderemos así que a medida que se elevaba la civilización de la humanidad, fue precisamente la sexualidad quien debió hacer el gasto de la represión, pues, sabemos hace tiempo en qué medida está estrechamente ligado, en la organización animal, el instinto sexual al olfato.» Hegel una vez más: «Pero el objeto del arte debe ser contemplado en su objetividad independiente para sí misma, que ciertamente lo es para el sujeto, pero en el modo teórico, intelectual, no práctico, y sin ninguna relación con el deseo y la voluntad. En cuanto al olfato, no puede en mayor medida ser un órgano de placer artístico, pues, las cosas no se presentan al olfato más que en la medida en que están constituidas en sí mismas por un proceso, en el que se disuelven en el aire y sus efectos prácticos» *(ibid.)*.

[12] Estas oposiciones son explicitadas largamente en los § 299 a § 302 de la Enciclopedia *(Filosofía de la naturaleza,* 2.ª sección, Física). Cfr. también la *Filosofía del espíritu* de la Enciclopedia, § 401.

nezca inferior y exterior. De este espaciamiento, la escritura puede ser considerada, según la extensión que puede transformar la noción de la misma, como un ejemplo o como el concepto. En los dos casos está sometida al mismo tratamiento. En la parte lingüística de la semiología, Hegel puede hacer el gesto que él desaconsejaba cuando se trataba de la semiología general: él reduce la cuestión de la escritura al rango de cuestión accesoria, tratada en apéndice, en excurso, y en un cierto sentido de esta palabra en suplemento. Este gesto, es sabido, fue el de Platón, de Rousseau, y será, para no citar más que los puntos capitales específicos de un proceso y de un sistema, el de Saussure. Después de haber definido explícitamente la lengua vocal *(Tonsprache)* como lengua original *(ursprungliche)*, escribe Hegel, «... se puede mencionar aquí también la lengua escrita *(Schriftsprache)*, pero solamente de pasada *(nur im Vorbeigeben)*, [esto no es sino un desarrollo ulterior] [suplementario]: *weitwrw Fortbldung]* en el dominio particular de la lengua que pide ayuda en una actividad práctica exterior. La lengua escrita se desarrolla en el campo de la intuición espacial inmediata donde toma los signos (§ 454) y los produce» (§ 459)[13].

No es posible desarrollar aquí todas las consecuencias de una interpretación semejante del suplemento de escritura, de su lugar original en la lógica hegeliana y de su articulación con toda la cadena tradicional y sistemática de la metafísica. Titulemos simplemente, de manera esquemática y pragmática, las tesis que sería preciso interrogar.

[13] La escritura, «actividad práctica exterior» que «viene a la ayuda» de la lengua hablada. Este motivo clásico lleva la condenación de todas las nemotécnicas, de todas las máquinas con lenguaje, de todas las repeticiones suplementarias que hacen salir de su adentro la vida del espíritu, el habla viva. Una condenación semejante parafrasea Platón, hasta en esta necesaria ambivalencia de la memoria *(mnémè/hypomnésis)*, memoria viva por un lado, ayuda memoria por el otro *(Fedro)*. Debemos traducir aquí una Nota de la Enciclopedia: «Al oír el nombre "león" no tenemos necesidad ni de la intuición de un animal semejante ni siquiera de su imagen; por el contrario la palabra, en tanto que la comprendemos, es la representación simple, sin imagen *(bildlose einfache Vorstellung)*. Pensamos en los nombres. La mnemotécnica de los antiguos, resucitada hace algún tiempo y justamente olvidada de nuevo, consiste en transformar los nombres en imágenes y en degradar así la memoria en imaginación. El lugar de la fuerza de la memoria es ocupado por un cuadro permanente, fijado en la imaginación, cuadro *(Tbleau)* de una serie de imágenes en la que se encadena entonces la ponencia que se ha de aprender de memoria *(auswendig)*, la serie de sus representaciones. Como consecuencia de la heterogeneidad del contenido de estas representaciones y de estas imágenes permanentes, como en razón de la rapidez con la cual debe producirse esto, este encadenamiento no puede tener lugar más que a través de asociaciones insulsas, bobas y perfectamente contingentes» (Nota del 462). A esta exterioridad del «de memoria» se opone la memoria viva, espiritual, donde todo procede del adentro. Todos estos desarrollos son gobernados por la oposición *Auswendig/Inwendig* y por la del *Entäusserung* y de la *Erinnerung* en el nombre. Cfr. también los importantes párrafos § 463 y § 464. Sobre la crítica del cuadro *(Tableau)* que enmascara «la esencia viva de la cosa» y procede del «entendimiento muerto», cfr. Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, tr. J. Hyppolite, pág. 45.

A) *La jerarquía teleológica de las escrituras*

En lo más alto de esta jerarquía, la escritura fonética de tipo alfabético: «La escritura alfabética es en sí y por sí la más inteligente...» (§ 459). En tanto que respeta, traduce o transcribe la voz, es decir, la idealización, el movimiento del espíritu que se remite a su propia interioridad y oyéndose hablar, la escritura fonética es el elemento más histórico de la cultura, el más abierto al desarrollo infinito de la tradición. Al menos en el principio de su funcionamiento. «Se sigue de esto que aprender a leer y escribir una escritura alfabética se debe ver como un medio de cultura infinito que no se aprecia suficientemente; porque así el espíritu, alejándose del concepto sensible, dirige su atención hacia lo que es lo más formal, la palabra en su enunciación y sus elementos abstractos, y contribuye de manera esencial a fundar y a purificar en el sujeto el suelo de la interioridad.»

La historia —que es siempre historia del espíritu, según Hegel—, el desarrollo del concepto como *logos,* el despliegue onto-teológico de la parousia, etc., no son dificultados por la escritura alfabética. Al contrario, por borrar mejor que otra su propio espaciamiento, ésta sigue siendo la mediación más alta y la más relevante. Una apreciación teleológica semejante de la escritura alfabética constituye un sistema e impone estructuralmente las dos consecuencias siguientes:

a) Más allá del hecho de la escritura alfabética, Hegel apela aquí a un ideal teleológico. En efecto, como reconoce Hegel, de pasada ciertamente, pero muy claramente, no hay y no puede haber escritura puramente fonética. El sistema alfabético tal como lo practicamos no es y no puede ser puramente fonético. Nunca una escritura puede dejarse atravesar de parte a parte por la voz. Las funciones no fonéticas, los silencios operatorios, si así puede decirse, de la escritura alfabética, no son accidentes factuales o que se podría esperar reducir (puntuación, cifra, espaciamiento). El hecho del que acabamos de hablar no es sólo un hecho empírico, es el ejemplo de una ley esencial que limita irreductiblemente el cumplimiento de un ideal teleológico. Hegel lo concede, en efecto, en un paréntesis que cierra muy deprisa y que nosotros debemos subrayar: «Leibnitz se ha dejado perder por su inteligencia (*Verstand*) al considerar como muy deseable el disponer de una lengua escrita perfecta, construida sobre el modelo jeroglífico, lo que tiene lugar en parte en la escritura alfabética (como en el caso de nuestros signos que designan números, planetas, materias químicas, etc.) que servirá de escritura universal para el intercambio de los pueblos y en particular de los sabios» (§ 459, nota).

b) La lingüística implicada por todas estas proposiciones es una lingüística de la palabra y singularmente del nombre. La palabra, y esta palabra por excelencia que es el nombre, con su categorema, funciona aquí como este elemento simple e irreductible, completo, que conlleva

la unidad, en la voz, del sonido y del sentido. Gracias a ella se prescinde a la vez de la imagen y de la existencia sensibles. *«Pensamos* en los nombres.» Ahora bien, sabemos que la palabra no tiene ya la dignidad lingüística que casi siempre se le ha reconocido. Es una unidad relativa, empíricamente destacada entre unidades más grandes o más pequeñas [14]. El privilegio irreductible del nombre es la piedra angular de la filosofía hegeliana del lenguaje: «La escritura alfabética es en sí y por sí la más inteligente; en ella la palabra que es para la inteligencia el modo apropiado más digno *(eigentumliche wurdigste Art)* de la exteriorización de sus representaciones, se dirige a la consciencia, convertida en el objeto de la reflexión... La escritura alfabética conserva así al mismo tiempo la ventaja del lenguaje hablado, a saber, que en una como en el otro las representaciones tienen nombres que le son propios *(eigentliche Namen)*; el nombre es el signo simple *(einfache)* para la representación propiamente dicha, es decir, simple *(eigentliche, d.i. einfache)*, no descompuesta en sus determinaciones y compuesta a partir de ellas. La lengua jeroglífica no surge a partir del análisis inmediato de los signos sensibles como lo hace la escritura alfabética, sino del análisis previo de las representaciones, lo que permitiría entonces fácilmente pensar que todas las representaciones podrían ser reducidas a las determinaciones lógicas simples, de tal manera que con signos elementales elegidos a este efecto (como en los Koua chinos el simple trazo recto y el trazo quebrado en dos partes) sería producida por su unión, la lengua jeroglífica. Este estado de cosas, la notación analítica de las representaciones en la escritura jeroglífica, que ha seducido a Leibnitz hasta hacerle preferir sin razón esta escritura a la escritura albafética, contradice más bien la exigencia fundamental del lenguaje en general, a saber: el nombre...» (§ 459; cfr. también los tres párrafos siguientes).

B) *La crítica de la pasigrafía: la prosa del entendimiento*

Los proyectos de escritura universal de tipo no fonético estarían señalados por las pretensiones abusivas y las insuficiencias de todos los formalismos denunciadas por Hegel. La acusación apunta precisamente a los riesgos de dislocación de la palabra y del nombre. El acusado principal es evidentemente Leibnitz, su inteligencia y su ingenuidad, su ingenuidad especulativa que le empuja a confiar en la inteligencia, es decir, aquí el entendimiento formalizante y portador de muerte. Pero, antes de Leibnitz, antes del matematismo que inspira los proyec-

[14] Cfr. especialmente Martinet, *Le mot* en Diógenes, 51, 1965. Sobre la función del nombre en la filosofía hegeliana del lenguaje, ver en particular los textos de Ièna recientemente traducidos bajo el título *La primière philosophie de l'esprit,* cap. II, París, Presses Universitaires de France, 1969 (col. «Epiméthée»).

tos de característica universal, Hegel comienza por lo que considera como los grandes modelos históricos.

a) *Thot.*—En primer lugar, el modelo egipcio. Hegel le reprocha sobre todo el ser demasiado «simbólico», en el sentido preciso que hemos reconocido más arriba a esta noción. Aunque los jeroglíficos comportan elementos de escritura fonética, y así signos arbitrarios (Hegel se refiere en este sentido a los descubrimientos de Champollion)[15], permanecen demasiado ligados a la representación sensible de la cosa. Su naturalidad sujeta el espíritu, lo encumbra, lo obliga a un esfuerzo de memoria mecánica, lo extravía en una polisemia infinita. Mal modelo para la ciencia y la filosofía: «El lenguaje jeroglífico es una designación de los objetos que no tiene relación con su signo sonoro. Acariciada

[15] «Entre las representaciones *(Darstellungen)* que encontramos en la antigüedad egipcia, hay que poner de relieve sobre todo una figura, a saber la esfinge, en sí y para sí un enigma, una formación con doble sentido, mitad animal, mitad hombre. Se puede considerar a la esfinge como un símbolo del espíritu egipcio; la cabeza humana que se separa del cuerpo de la bestia representa el espíritu, comenzado a elevarse fuera del elemento natural, a arrancarse de él, a mirar alrededor de sí más libremente sin liberarse no obstante totalmente de sus trabas. Las inmensas construcciones de los egipcios están mitad bajo la tierra y mitad levantadas por encima de ella en los aires. Todo el país se divide en un reino de vida y un reino de muerte. La colosal estatua de Menón resuena *(erklingt)* a la primera mirada del sol naciente; sin embargo, no es todavía la luz libre del espíritu lo que resuena *(ertönt)* en él. La escritura todavía es jeroglífica, su fundamento no es más que la figura sensible, no la letra misma [...] Recientemente nos hemos aplicado de nuevo de una manera completamente particular y después de muchos esfuerzos, hemos llegado a descifrar un poco la escritura jeroglífica. El célebre inglés Thomas Young tuvo inicialmente la idea y atrajo la atención sobre el hecho de que se encontraran pequeños espacios separados del resto de los jeroglíficos, en los que se anotaba la traducción griega... Después se ha descubierto que una gran parte de los jeroglíficos es fonética, es decir, que señala sonidos. Así la imagen del ojo significa inicialmente el ojo mismo, luego la letra inicial del término egipcio que significa ojo... El célebre Champollion el joven llamó la atención sobre el hecho de que los jeroglíficos fonéticos están mezclados con los que designan representaciones *(Vorstellungen)*, clasificó a continuación las diversas especies de jeroglíficos y estableció principios determinados de desciframiento» *(Leçons sur la philosophie de l'histoire,* trad. Gibelin, ligeramente modificada, págs. 182-183). Y sin cesar el esfuerzo laborioso, violento, rígido de Hegel para inscribir y articular con toda fuerza en el devenir ordenado de la libertad del espíritu lo que él interpreta precisamente como labor de lo negativo, como espíritu en el trabajo, reapropiación paciente de su libertad: el petroglifo, el símbolo, el enigma, señalan a la vez aquí la etapa superada y la necesaria parada, el proceso y la resistencia en la *Aufhebung.* «Es, lo hemos visto, el espíritu quien simboliza y, siendo esto, se esfuerza por hacerse señor de estas simbolizaciones y de presentárselas. Cuanto más enigmático y oscuro es para sí mismo, mayor necesidad tiene de trabajar en sí mismo para llegar, liberándose de su embarazo, da la representación objetiva. Esto es lo que de excelente hay en el espíritu egipcio que se nos presenta como este maestro obrero *(Werkmeister)* extraordinario. No es ni la magnificencia ni el juego, ni el placer, etc., lo que busca, sino lo que lo incita es el deseo poderoso de comprenderse y no tiene otra manera y otro terreno para instruirse sobre lo que es y realizarse para sí mismo, sino el de sumergirse en este trabajo *(Hineinarbeiten)* de la piedra, y lo que grava *(hineinschreibt)* en la piedra, son sus enigmas, sus jeroglíficos. Los jeroglíficos son de dos especies, los jeroglíficos propiamente dichos, destinados más bien a la expresión verbal y que se relacionan con la representación subjetiva; los otros son esas masas enormes de las obras arquitectónicas y escultóricas que cubren Egipto» *(ibid.,* pág. 194). Cfr. también *Fenomenología del espíritu,* t. II, tr. J. Hyppolite, págs. 218-222.

por tantos espíritus, la idea de un lenguaje escrito filosófico y universal se opone a la masa inmensa de signos que sobre todo sería necesario descubrir y aprender»[16].

La naturalidad de los jeroglíficos, el hecho de que el espíritu no se haya manifestado ahí, o más bien, oído-hablar, más que parcialmente, se señala de manera muy precisa en una cierta ausencia de la voz, notablemente en las formas de arte privilegiadas por la cultura egipcia. Escribe Hegel, a título del «simbolismo inconsciente»: «En un sentido próximo, la escritura jeroglífica de los egipcios es en gran parte simbólica, bien cuando busca dar a conocer las significaciones por la figuración de objetos reales que no se representan *(darsellen)* a sí mismos, sino que representan una generalidad con la cual poseen un vínculo de parentesco, bien, más frecuentemente, porque en los elementos llamados fonéticos de esta escritura, ésta señala cada letra del alfabeto por el dibujo de un objeto cuya letra inicial, en la comunicación oral, tiene el sonido que se quiere expresar...» Evocando luego el ejemplo de esos colosos, de los que dice la leyenda que emitían sonidos bajo el efecto del rocío y de los primeros rayos solares, Hegel cree ver ahí el signo de que el espíritu comienza sólo así a liberarse y reconocerse como tal: «En tanto que símbolo, debe darse, no obstante, a estos colosos la siguiente significación: no poseen en sí mismos, libremente, el alma espiritual, y en lugar de recibir la amimación *(Belebung)* de esta interioridad que comporta en sí medida y belleza, tienen necesidad de la luz exterior para hacer resonar hacia afuera el alma. La voz del hombre, por el contrario, resuena a partir de su propio sentimiento y de su propio espíritu, sin impulso exterior, y consiste la cima del arte en general en dejar a la interioridad darse forma a sí misma a partir de sí misma. Pero en Egipto, el interior de la forma humana todavía carece de voz *(stumm)* y no comprende en su animación *(Beseelung)* más que el momento natural»[17].

La naturalidad del símbolo jeroglífico es la condición de su polisemia. De una polisemia que no tiene, a los ojos de Hegel, el mérito de la ambivalencia regulada de ciertas palabras naturalmente especulativas de la lengua alemana. Aquí, la inestabilidad oscura del sentido se debe a que el espíritu no ha vuelto clara y libremente a él. La naturaleza ha

[16] *Propedéutica filosófica,* trad. M. de Gandilac, pág. 208.

[17] *Esthétique,* parte II, sección I, caps. 2 y 3. En otra parte, muy sorprendido por las columnatas, pilones, pilares *(Säule, Pylone, Pfeiller),* por las selvas de columnas *(ganzen Wäldern von Säulen, Säulenwald,* etc.), compara Hegel los templos egipcios a un libro. Los «símbolos de las significaciones generales» se manifiestan allí por medio de «escrituras» y de «imágenes grabadas». Las formas y figuras del templo reemplazan, pues, a los libros, los suplen *(die Stelle der Bücher vertreten).* «Aquí y allá hay Memnones apoyados en esos muros que forman también galerías, están enteramente cubiertos de jeroglíficos y de enormes imágenes grabadas en la piedra, aunque esto hizo a los franceses que los vieron recientemente un efecto de algodón impreso. Se los puede considerar como hojas de libros *(Bücherblätter)...»* (parte III, sección I, cap. 1.º, 2 C).

comenzado ciertamente a animarse, a entrar en relación consigo misma, a interrogarse a sí misma, tiene bastante movimiento para hacer signos y simbolizar consigo misma. Pero el espíritu no se reencuentra, no se reconoce todavía. La materialidad del «significante», se diría, funciona completamente sola como «símbolo inconsciente». «A través de esta simbólica de intercambio (*Wechselssymbolic*) el símbolo es desde este momento en Egipto, simultáneamente, una totalidad de símbolos, de tal manera que lo que una vez se presenta como significación (*Bedeutung*) es también reutilizado como símbolo en un campo emparentado. Este encadenamiento plurívoco (*vieldeutige*) de lo simbólico que entrelaza (*durcheinanderschlingt*) significación y forma manifiesta en realidad una diversidad o bien juega con ella, y persigue por esto la subjetividad interior que sola puede volverse en varias direcciones; un entrelazamiento tal señala el privilegio de esas formaciones, aunque la plurivocidad hace seguramente la explicación difícil.»

Esta polisemia es tan esencial, pertenece tan necesariamente a la estructura del jeroglífico, que la dificultad del desciframiento no se debe a nuestra situación y a nuestro retraso. Ha debido limitar, precisa Hegel, la lectura de los egipcios mismos. Desde este momento, el paso de Egipto a Grecia, es el desciframiento, la deconstitución del jeroglífico, de su estructura propiamente simbólica tal como se simboliza a sí misma en la figura de la Esfinge. Grecia es la respuesta de Edipo, que Hegel interpreta como el discurso y la operación de la consciencia misma. «Las obras del arte egipcio, en su simbólica misteriosa, son, pues, enigmas: el enigma objetivo mismo. Podemos definir la esfinge como el símbolo de esta significación propia del espíritu egipcio. Es de alguna manera el símbolo de lo simbólico... Es en este sentido en el que la Esfinge aparece en el mito griego, podemos interpretar a su vez simbólicamente como el monstruo inaudito que propone enigmas.» Con su respuesta, Edipo destruye a la Esfinge. Ésta «propuso la pregunta enigmática bien conocida: ¿quién anda por la mañana a cuatro patas, a mediodía a dos y por la tarde a tres? Edipo encontró la simple palabra del enigma, el hombre, y precipitó a la Esfinge desde lo alto de los peñascos. La solución del enigma simbólico reside en la significación que existe en sí y por sí, a saber, el espíritu, tal como la célebre inscripción griega le recuerda al hombre: ¡conócete a ti mismo! La luz de la conciencia es la claridad que deja transportar su contenido concreto a través de la forma que le es apropiada, y no manifiesta más que ella en su presencia» (*ibíd.*).

La palabra del enigma, la palabra de Edipo, el discurso de la conciencia, el *hombre* destruye, disipa o precipita el petroglifo. A la estatura de la Esfinge, animalidad del espíritu dormido en el signo pétreo, mediación entre la materia y el hombre, duplicidad de lo intermediario, corresponde la figura de Thot, dios de la escritura. El lugar que Hegel asigna a este semidiós (dios secundario, inferior al dios del pensamien-

to, servidor animal del gran dios, animal del hombre, hombre del dios, etc.) no perturba en absoluto la puesta en escena del *Fedro*. Ahí es todavía preciso articular las cadenas sistemáticas en su amplitud diferenciada. Y preguntarse por qué Hegel leyó aquí como Platón los sistemas egipcios: «Un momento decisivo de Osiris radica en señalar en Anubis (Thot), el Hermes egipcio. En la actividad y la invención humanas, así como en las disposiciones legales, lo espiritual como tal adviene a la existencia, convirtiéndose en este modo espontáneamente determinado y limitado, objeto de la conciencia. Este elemento espiritual no es la dominación una, infinita y libre de la naturaleza, particular también por su contenido. Así los egipcios han tenido igualmente dioses que representan actividades y energías espirituales, pero limitadas por su contenido o bien recogidas en símbolos naturales. El Hermes egipcio es célebre como aspecto de la espiritualidad divina. Según Jamblique, los sacerdotes egipcios pusieron desde los tiempos más antiguos sus invenciones bajo el nombre de Hermes; es la razón por la cual Eratóstenes tituló *Hermes* a su libro que trataba de la ciencia egipcia en su conjunto. Anubis es llamado amigo y compañero de Osiris. Se le atribuye la invención de la escritura, de la ciencia en general, de la gramática, de la astronomía, del arte de medir, de la medicina; fue el primero en dividir el día en doce horas, es el primer legislador, el primer maestro de usos religiosos y de las cosas sagradas, de la gimnasia, de la orquestación; descubrió el olivo. A pesar de todos esos atributos espirituales, este dios es una cosa completamente diferente del dios del pensamiento; no comprende más que las invenciones particulares y las artes de los hombres; está también enteramente ligado a la existencia natural e inmerso en los símbolos de la naturaleza» (*Lecciones sobre la filosofía de la historia,* trad. de Gibelin, modificada, págs. 190-191).

b) *La tortuga.*—Hegel encierra el modelo chino de la escritura dentro de un círculo. Para describirlo, encadenemos simplemente tres proposiciones. Señalan los tres predicados entre los que la escritura china vuelve necesariamente en redondo: inmovilismo (o lentitud), exterioridad (o superficialidad), naturalidad (o animalidad). Todo esto está inscrito sobre el caparazón de una tortuga. Tres citas:

1. *El inmovilismo:* «La historia debe comenzar por el imperio chino, puesto que es el más antiguo, tan lejos como se remonta la historia y, en efecto, su principio es de una tal sustancialidad, que es para este imperio lo más antiguo como lo más nuevo. Temprano ya, vemos a la China llegar a este estado en que se encuentra hoy, puesto que, como la oposición del ser objetivo y del movimiento subjetivo todavía está ausente, está excluido todo cambio y lo estático que perpetuamente reaparece reemplaza lo que denominaríamos lo histórico.»

2. *La exterioridad:* sigue inmediatamente a lo que precede para excluir de la historia lo que es definido, sin embargo, como el *origen* y ha provocado más que en otras partes en sí el historiador: «La China y la

India se encuentran de alguna manera todavía fuera de la historia universal, como presuposición de los factores cuya sola unión constituirá su vivo progreso. La unidad de la sustancialidad y de la libertad subjetiva no comporta ni diferencia ni antítesis de las dos partes, de suerte que justamente como consecuencia la sustancia no puede llegar a la reflexión en sí, a la subjetividad; así, lo sustancial que aparece como el elemento moral *(Sittliches)* no reina como disposición *(Gesinnung)* del sujeto, sino como despotismo del soberano. Ningún pueblo tiene un número de historiadores tan elevado como el pueblo chino» *(Lecciones sobre la filosofía de la historia,* trad. de Gibelin, modificada, pág. 109). Y la historia confundiéndose con la historia de la filosofía: «Lo que es oriental debe excluirse de la historia de la filosofía; en conjunto, sin embargo, yo daría algunas indicaciones, sobre todo en lo que concierne a la India y la China. Ordinariamente, omitía todo esto; pero desde hace poco resulta que incluso uno lo juzga... La filosofía propiamente dicha comienza solamente en Occidente...» *(Lecciones sobre la filosofía de la historia,* trad. de Gibelin, pág. 205).

3. *La naturalidad:* sobre el caparazón de la tortuga leemos la (casi) movilidad, la (casi) exterioridad, la (casi) naturalidad: «Contar es un mal procedimiento. Es también en gran medida cuestión de la filosofía china del Fo-Hi, que reposa sobre ciertas líneas extraídas, se dice, del caparazón de la tortuga. Según los chinos, sobre estas líneas se fundan sus caracteres de escritura, así como su filosofía. Vemos enseguida que su filosofía no ha ido muy lejos; no se encuentran expresadas sino las ideas y las oposiciones más abstractas. Las dos figuras fundamentales son una línea horizontal y un trazo largo y quebrado; la primera figura lleva por nombre Yang y la segunda Yin; son las mismas determinaciones fundamentales que encontramos en Pitágoras: unidad, dualidad. Estas figuras son honradas por los chinos como principios de todo; son las primeras determinaciones, es verdad, en consecuencia, las más superficiales. Se las une para formar 4, luego 8, luego, finalmente, 64 figuras»[18].

[18] Pág. 190. La intención directriz es aquí una vez más la crítica del formalismo aritmético o geométrico. Hegel opone a la expresión concreta del concepto vivo, la abstracción del número y de la línea. La metáfora del círculo es descalificada desde este punto de vista. Es demasiado «pobre» para hablar de la eternidad (pág. 191). En otra parte, entre los largos desarrollos consagrados al Y-King y al Tao Te-King, tanto en La filosofía de la historia como en La historia de la filosofía: «Los chinos se ocupan también, es verdad, de pensamientos abstractos, de categorías puras. Así poseen un antiguo libro llamado *Y-King,* que contiene la más antigua sabiduría china y que goza de una autoridad absoluta... El origen del Y-King es atribuido a Fo-Hi, un antiguo príncipe de la tradición (que es necesario absolutamente distinguir de Fo, el mismo que Buda, el jefe de la tradición budista). Lo que de ello se cuenta toca lo fabuloso. Los chinos cuentan que un día un animal maravilloso salió de un río; tenía el cuerpo de un dragón y la cabeza de un toro. Era, pues, un caballo-dragón sobre cuya espalda se distinguen ciertos signos, ciertas figuras (Ho-Tou); Fo-Hi grabó, se dice, estos signos en una tablilla y los transmitió a su pueblo. Otras figuras (Lo-Chou) fueron tomadas del dorso de una

El modelo chino, del que Hegel recuerda en todo momento que ha fascinado y desorientado a Leibnitz, señala, no obstante, a sus ojos un progreso sobre el jeroglífico egipcio. Progreso en la abstracción formalizante, despego con respecto a lo sensible y el símbolo natural. Pero este progreso que corresponde al momento del entendimiento abstracto no reencuentra lo que pierde: este concreto especulativo que el habla occidental reencuentra en el momento mismo en que el proceso de idealización ha relevado de él a la exterioridad sensible. De donde la analogía entre la estructura de la escritura china y todas las estructuras del entendimiento formal delimitadas por Hegel en la filosofía occidental, singularmente una cierta autoridad del modelo matemático sobre la filosofía. «Es necesario con toda certeza tener en alta estima el que los chinos no hayan permanecido en lo sensible y en el símbolo; los pensamientos puros llegan también como tales a la conciencia; sin embargo, no han sobrepasado el entendimiento más abstracto. Se acercan mucho también, es verdad, a lo concreto, pero no lo comprenden, no lo estudian especulativamente, sino que es recogido, más bien, históricamente por el entendimiento, es contado, tratado siguiendo las intuiciones de la percepción ordinaria y de la ordinaria determinación del entendimiento...» *(Ibíd.,* pág. 243).

Siguiendo el esquema clásico de la crítica hegeliana, la cultura y la escritura chinas se ven reprochar simultáneamente su empirismo (naturalismo, historicismo) y su formalismo (abstracción matematizante)[19].

Movimiento típico del texto hegeliano: la dialéctica especulativa endereza, sin miramientos, una información histórica a veces muy precisa. Resulta de ello un cierto número de efectos muy determinados, en la forma incluso de lo que en otra parte critica Hegel: yuxtaposición de un contenido empírico y de una forma desde este momento abstracta, exterior, sobreimpuesta a lo que debería organizar. Esto se manifiesta en particular en contradicciones desapercibidas, privadas de su concepto, irreductibles al movimiento especulativo de la contradicción.

tortuga y combinadas con los signos de Fo-Hi. El punto capital, es que Fo-Hi haya transmitido a los chinos una tablilla sobre la cual se encontraban diversos rasgos al lado y encima unos de otros; son los símbolos que forman la base de la sabiduría china; se los considera también como los elementos primitivos de la escritura china *(Leçons sur l'histoire de la philosophie,* tr. Gibelin, pág. 242).

[19] «Los chinos han permanecido en la abstracción y, cuando llegan a lo concreto, se encuentran, del lado teórico, una conexión exterior de objetos, de género sensible; no se ve ningún orden, ninguna intuición profunda, el resto es cosa de la moral. Lo concreto en que se persigue el comienzo consiste en moral, en arte de gobernar, en historia, etc., pero este concreto no es de orden filosófico. En China, en la religión y la filosofía chinas, encontramos una prosa del entendimiento particularmente perfecta», *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* tr. Gibelin, págs. 252-253.

Las proposiciones que conciernen a la escritura y la gramática chinas son un ejemplo sintomático. Así, la gramática china estaría insuficientemente desarrollada, cosa que no abona Hegel a cuenta. Con respecto a las gramáticas occidentales, la sintaxis china estaría en un estado de primitivismo estancado y paralizaría el movimiento de la ciencia. Hegel se contradice, pues, dos veces, sin que se trate aquí en absoluto de una negación dialéctica de la negación, solamente de una denegación. Hemos reconocido, en efecto, más arriba los dos motivos siguientes: 1) el desarrollo y la diferenciación de la gramática están en razón inversa de la cultura y del avance espiritual de una lengua; 2) el momento «chino» de la cultura es el del entendimiento formal, de la abstracción matemática, etc.; ahora bien, por oposición a su función material o lexicológica, la función formal o gramatical de una lengua procede del entendimiento.

Al embrollarse en estas incoherencias, Hegel acaba siempre por incriminar una cierta relación del habla con la escritura. Esta relación no es en China lo que debería haber sido. «Si por una parte las ciencias parecen ser honradas en el más alto punto [en China], por otro lado les falta precisamente este libre comercio *(Boden)* de la interioridad y el interés propiamente científico que hace de ellas una ocupación teórica. Un imperio libre e ideal del espíritu no tiene lugar aquí, y lo que puede ser llamado científico es de naturaleza empírica y se encuentra esencialmente al servicio de lo útil, destinado al Estado, en sus necesidades y las de sus individuos. El género de escritura es ya un gran obstáculo al avance de las ciencias; o, más bien, a la inversa, como el verdadero interés científico no está presente, los chinos no poseen un instrumento mejor para la representación *(Darstellung)* y la comunicación del pensamiento. Es sabido, ellos poseen al lado de la lengua hablada, una escritura que no designa como en la nuestra los sonidos particulares, que no pone ante los ojos las palabras articuladas, sino por medio de signos, las representaciones *(Vortellungen)* mismas. Esto parece ser, inicialmente, una gran ventaja, y ha infundido respeto a muchos grandes hombres, y entre otros a Leibnitz; pero es justo lo contrario de una ventaja» (*Lecciones sobre la filosofía de la Historia;* tr. Gibelin, modificada, páginas 123-124).

La demostración que sigue alega el gran número de signos que hay que aprender (80.000 a 90.000). Pero desarrolla antes, en lo que respecta a la influencia nefasta de la escritura sobre el lenguaje oral, una argumentación que parece difícil de conciliar consigo misma (la lengua china estaría a la vez demasiado e insuficientemente diferenciada, demasiado acentuada e insuficientemente articulada; la circulación de los valores propuesta por Rousseau en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* es invertida y confirmada). ¿Cómo conciliarla por añadidura con el elogio que hace Hegel en otra parte de una cierta polisemia regulada (regulada, es verdad, por la dialéctica especulativa providencialmente

acordada con el genio natural de la lengua alemana)?[20]. El paradigma de esta acusación sigue siendo «el razonamiento del caldero» (Freud) y la acumulación interesada de argumentos incompatibles entre sí. Leamos: «Pues si se considera inicialmente la acción de una escritura semejante sobre el lenguaje oral, constatamos que éste es, en los chinos, muy imperfecto, precisamente en razón de esta división. Pues nuestra lengua hablada se hace distinta sobre todo gracias al hecho de que la escritura debe encontrar signos que nosotros aprendemos a pronunciar distintamente por la lectura. Los chinos, privados de este medio de formar la lengua hablada, no hacen de las modificaciones de los sonidos, por esta razón, elementos vocales distintos, susceptibles de ser representados por letras y sílabas. Su lengua hablada se compone de un pequeño número de monosílabos, que poseen más de una significación. Ahora bien, la diferencia de sentido no se obtiene más que por la conexión, o por el acento, una pronunciación ya lenta, ya rápida, más débil o más fuerte. Los oídos de los chinos son en este respecto más finos. Así observo que Po posee, según el tono, once significaciones distintas: vaso, hervir, ventear el trigo, partir, regar, preparar, una mujer vieja, esclavo, hombre generoso, persona inteligente, un poco»[21] *(ibíd.)*. El discurso de los chinos se estanca, pues, en la diseminación de los sentidos y de los acentos. Su escritura al no reflexionar más, al no recoger la lengua viva, se paraliza lejos del concepto, en el frío espacio de la abstracción formal, es decir, en el espacio simplemente, Hegel reprocha en suma a los chinos el *hablar* demasiado cuando hablan y *escribir* demasiado cuando escriben.

Un proceso semejante es al menos consecuente con el sistema que liga el *logos* con la escritura alfabética, desde el momento en que es tomado como modelo absoluto. La dialéctica especulativa no se deja separar ni del *logos* ni al mismo tiempo de un *logos* que no se piensa y no se presenta nunca como tal más que en su complicidad histórica con la voz y la escritura fonética. Confundiéndose la gramática del *logos* con el sistema de la metafísica, puede desde este momento escribir Hegel, en el curso de un largo desarrollo sobre el Tao Te-King: «Según Abel Rémusat, Tao significa en los chinos "camino, medio de comunicación de un lugar a otro", luego razón, sustancia, principio. Todo esto condensado en el sentido metafórico, metafísico, significa el camino en general... Tao es, pues, "la razón original, el *nous* (la inteligencia)" que ha engendrado el mundo y lo gobierna como el espíritu rige el "cuerpo".» Según Abel Rémusat, esta palabra se traduciría mejor por *logos*. Esto sigue siendo muy confuso. La lengua china, a causa de su estruc-

[20] Es verdad que no hay lugar, en la dialéctica especulativa, para una oposición fijada entre lengua natural y lengua formal (o universal). El proceso de la lengua, lo mostraremos en otra parte, es su desnaturalización. Toda lengua es, si así puede decirse, en tanto que lengua, universal.

[21] La misma argumentación en el § 459 (Observación) de la Enciclopedia.

tura gramatical, crea muchas dificultades; notablemente estos objetos no son fáciles de exponer a causa de su naturaleza en sí abstracta e indeterminada. M. de Humboldt ha mostrado recientemente en carta a Abel Rémusat lo indeterminado de la construcción gramatical (G. de Humboldt, en carta a Abel Rémusat sobre la naturaleza de las formas gramaticales... de la lengua china. París, 1827)» (*Lecciones sobre la filosofía de la historia*, tr. Gibelin, pág. 248-249). Más lejos: «... la lengua china es tan poco precisa que no tiene ni preposición, ni designación de casos, las palabras se ponen más bien unas al lado de otras. Las determinaciones quedan así en la indeterminación».

c) *Escribir y calcular: la máquina.*—Asignando límites a la escritura llamada universal, es decir, muda, desligada de la voz y de toda lengua natural, Hegel critica al mismo tiempo las pretensiones del simbolismo matemático y del cálculo, operaciones del entendimiento formal. El silencio de esta escritura y el espacio de este cálculo interrumpirían el movimiento de la *Aufhebung* o en todo caso resistirían a la interiorización del pasado *(Erinnerung)*, a la idealización que releva, a la historia del espíritu, a la reapropiación del *logos* en la presencia para sí y la parousia infinita. Si el paso por la abstracción matemática, por el entendimiento formal, por el espaciamiento, la exterioridad y la muerte (cfr. prefacio a la *Fenomenología del espíritu*) es un paso necesario (trabajo de lo negativo, de lo sensible, ascesis pedagógica, purificación del pensamiento)[22] esta necesidad se hace perversión y regresión cuando se la toma como *modelo filosófico.*

Es la actitud inaugurada por Pitágoras. Y, cuando Leibnitz parece dejarse imponer por la característica china, no hace sino unirse a la tradición pitagórica. A propósito del Y-King: «La filosofía china parece partir de los mismos pensamientos fundamentales que la doctrina de Pitágoras»[23]. «Es bien conocido que Pitágoras ha representado *(dargestellt)* por números las relaciones racionales o los filosofemas; e, incluso en los tiempos modernos, se ha hecho uso de los números y de las formas de sus relaciones, como las potencias, etc., en el dominio de la filosofía, para regular según ellos o expresar gracias a ellos los pensamientos»[24].

El número, es decir, tanto más cuanto que prescinde de toda notación fonética, es absolutamente extraño al concepto tal como lo entiende Hegel. Más precisamente, es lo opuesto del concepto. En tanto que tal es ciertamente indispensable al movimiento conceptual. «Hemos visto en el número la determinidad absoluta de la cantidad, y en su elemento la diferencia concentrada e indiferente; la determinidad en sí

[22] Este motivo tradicional (una vez más, rigurosamente platónico) está en el centro de la gran Lógica, especialmente en el capítulo sobre el *Quantum.*

[23] *Leçon sur la philosophie de l'histoire,* tr. Gibelin, pág. 125.

[24] *Science de la logique,* I, cap. II de la 2.ª sección, «*Le Quantum*» (*Le nombre,* n. 11).

no es planteada al mismo tiempo sino de manera completamente exterior. La aritmética es una ciencia analítica porque todos los encadenamientos y diferencias que se presentan como su objeto no residen en ella misma, sino que le son impuestos de manera completamente exterior. No tiene ningún objeto concreto que en sí tendría relaciones externas, inicialmente ocultas a la ciencia, y no dadas por ella a la representación inmediata, sino que no vendrían a la luz más que por la labor del conocimiento. No sólo no comprende el concepto, y en consecuencia la tarea del pensamiento conceptual, sino que es incluso lo contrario. Dada la indiferencia de lo que está encadenado en un encadenamiento al que falta la necesidad, el pensamiento se encuentra aquí en una actividad que es al mismo tiempo su extrañamiento más exterior (*ausserste Entausserung*), en la actividad violenta (*gewaltsame*) que consiste en moverse en el no-pensamiento (*Gedankenlosigkeit*) y en encadenar lo que no es susceptible de ninguna necesidad. El objeto es aquí el pensamiento abstracto de la exterioridad misma. En tanto que es este pensamiento de la exterioridad, el número es al mismo tiempo la abstracción de la diversidad sensible; no ha guardado nada de lo sensible, sino la determinación abstracta de la exterioridad misma; es lo que se encuentra en él de más cercano al pensamiento; es el pensamiento puro del extrañamiento propio del acto de pensar» (*ibíd*).

En el cálculo aritmético, el pensamiento plantaría, pues, cara a su otro. Otro que él habría suscitado, ciertamente, que él se habría opuesto con vistas a reapropiárselo. Para que un movimiento tal no fracase en regresión o en inmovilización dialéctica, es pues necesario que esta oposición se deje a su vez interiorizar, resumir, relevar. El pensamiento es este relevo. En el caso contrario, si este movimiento de no-pensamiento estuviera constituido en modelo ideal, si este otro del pensamiento, el cálculo, se hiciera la finalidad última, se produciría una regresión. La filosofía volvería a caer en la infancia. Es en esta «infancia impotente» en lo que sueñan los filósofos fascinados por un «formalismo matemático desplazado» (*ibíd*). ¿A qué son ciegos los filósofos? No sólo al hecho de que la filosofía no debe importar el lenguaje de otra ciencia, todavía menos dejarse gobernar por ella[25], sino sobre todo al hecho de que la exterioridad de la abstracción aritmética sigue siendo sensible. Está ciertamente despojada de toda diversidad sensible empírica, pura de todo contenido sensible determinado; pero «guarda de lo sensible... la determinación abstracta de la exterioridad». Sensibilidad pura, sensibilidad ideal, sensibilidad formal, sensibilidad insensible, su relación con la sensibilidad natural es análoga a la relación del signo con el símbolo, en el cual «la verdad está todavía oscurecida (*ge-*

[25] El recurrir de la filosofía a las formaciones lógicas de las otras ciencias y no simplemente a la Lógica, es calificado de «remedio para salir del paso» (*Nothbehelf*) de «la impotencia filosófica» (*ibíd.*).

trubt) y velada *(verhullt)* por el elemento sensible» *(ibíd.)*. En este sentido, el signo es (la verdad que releva del) símbolo, la esencia (el haber sido relevado) del símbolo, el símbolo pasado *(gewesen)*. Uno y otro deben ser a su vez pensados por el concepto viviente, por el lenguaje sin lenguaje, el lenguaje convertido en la cosa misma, la voz interior que murmura a lo más cercano del espíritu la identidad del nombre y del ser.

El prefacio de la *Fenomenología del espíritu* había planteado la equivalencia del entendimiento, de la formalidad, de la matemática, de lo negativo, de la exterioridad y de la muerte. Había también planteado la necesidad de su trabajo que debe ser mirado a la cara[26]. Ahora bien, el cálculo, la máquina, la escritura muda pertenecen al mismo sistema de equivalencia y su trabajo plantea el mismo problema: en el momento en que se pierde el sentido, en que el pensamiento se opone a su otro, en que el espíritu se ausenta de sí mismo, ¿es seguro el rendimiento de la operación? Y si la de la alienación no es una certeza calculable, ¿podemos aún hablar de alienación y producir enunciados en el sistema de la dialéctica especulativa? ¿de la dialéctica en general que allí resume su esencia? Si la inversión en la muerte no se amortiza íntegramente (incluso en el caso de un beneficio, de un excedente de renta), ¿podríamos todavía hablar de un trabajo de lo negativo? ¿Qué sería un "negativo" que no se dejara relevar? ¿y qué, en suma, en tanto que negativo, pero sin aparecer como tal, sin presentarse, es decir, sin trabajar al servicio del sentido, tuviera éxito?, pero ¿tendría éxito en pura pérdida?

Simplemente una máquina, quizá, y que funcionaría. Una máquina definida en su puro funcionamiento y no en su utilidad final, su sentido, su rendimiento, su trabajo.

Si se considera la máquina con todo el sistema de equivalencias en el instante recordado, se puede arriesgar la proposición siguiente: lo que Hegel intérprete relevante de toda la historia de la filosofía, nunca ha podido pensar, es una máquina que funcionara. Que funcionara sin ser regulada en ello por un orden de reapropiación. Un funcionamiento tal sería impensable en tanto que inscribe el sí mismo un efecto de pura pérdida. Sería impensable como un no-pensamiento que ningún pensamiento podría relevar, constituyéndola como su propio opuesto, como su otro. La filosofía vería allí sin duda un no-funcionamiento, un no-trabajo, y le faltaría por ello lo que, sin embargo, en una máquina semejante, funciona. Completamente solo. Fuera.

Por supuesto, toda esta lógica, esta sintaxis, estas proposiciones, estos conceptos, estos nombres, este lenguaje de Hegel —y, hasta cierto punto, el propio Hegel— están comprometidos en el sistema de este impoder, de esta incapacidad estructural de pensar sin. Es suficiente hacerse oír en este sistema para confirmarlo. Por ejemplo, llamar má-

---

[26] Tr. J. Hippolite, págs. 29 y 36-46.

quina a una máquina, funcionamiento a un funcionamiento, trabajo a un trabajo, etc. O incluso simplemente preguntarse por qué nunca se ha podido pensar esto, buscar las causas, razones, orígenes, fundamentos, condiciones de posibilidad, etc. O incluso buscar otros nombres. Por ejemplo, otro nombre para este signo que, no más que el pozo o la pirámide, prescinde completamente de la máquina.

¿Sería suficiente entonces disponer algún aparato en silencio? No. Es necesario todavía maquinar la presentación. Por ejemplo, por medio de la lectura propuesta, aquí y ahora, de tal enunciado hegeliano cuya ironía severa pertenece, sin saberlo, a un procedimiento muy viejo.

«Siendo el cálculo *(Rechnen)* una operación tan exterior y en consecuencia mecánica, se han podido fabricar máquinas que ejecutan las operaciones aritméticas de la manera más perfecta. Juzgando la naturaleza del cálculo a partir de este hecho, seríamos capaces de decidir bastante de lo que puede significar la idea de hacer del cálculo el principal medio de formar el espíritu y de torturarlo para que se perfeccione hasta convertirse en máquina *(ibíd)*.»

O sea un sistema de constreñimientos que (se) repite regularmente la protesta viva y pensante y hablante contra la repetición; operando todavía un poco por todas partes, actúa, por ejemplo, en este texto que no se comprende ya simplemente en la metafísica, todavía menos en el hegelianismo:

«El tiempo del pensamiento o no es el tiempo de este cálculo *(des Rechnens)* que hoy por todos los lados atrae hacia sí nuestro pensamiento. En nuestros días la máquina de pensar *(Denkmaschine)* calcula en un segundo millares de relaciones; y éstas, a pesar de su utilidad técnica, están vacías de sustancia *(wesenlos)*»[27].

Y no basta con trastocar la jerarquía o con invertir el sentido de lo corriente, con atribuir una «esencialidad» a la técnica y a la configuración de sus equivalentes, para cambiar de maquinaria, de sistema o de terreno.

[27] Heidegger, *Identité et différence*, tr. fr. Gallimard, en *Questiones*, I, pág. 275. Sería necesario poner en comunicación este texto, que sin embargo pertenece a una de las interrogaciones más eficientes del pensamiento hegeliano, con los motivos fonologistas del discurso heideggeriano que hemos señalado y que precisaremos en otra parte. Cfr. «Los fines del hombre».

Los fines del hombre*

* Esta conferencia inédita en francés fue pronunciada en Nueva York en octubre de 1968, con ocasión de un coloquio internacional. El tema propuesto era Filosofía y Antropología.

«Ahora bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional existe como fin en sí, y no simplemente como medio cuya voluntad puede ser usada por éste o por el otro a su antojo; en todas sus acciones, tanto en las que conciernen a sí mismo como en las que conciernen a otros seres racionales, debe siempre ser considerado al mismo tiempo como fin.»

KANT: *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*

«[La ontología] nos ha permitido simplemente determinar los fines últimos de la realidad humana, sus posibles fundamentales y el valor que tiene.»

J. P. SARTRE: *El ser y la nada*

«El hombre es una invención de la que la arqueología de nuestro pensamiento muestra con facilidad la fecha reciente. Y quizá el fin próximo.»

M. FOUCAULT: *Las palabras y las cosas*

Todo coloquio filosófico tiene necesariamente una significación política. Y no sólo por lo que desde siempre une la esencia de lo filosófico a la esencia de lo político. Esencial y general, este alcance político entorpece, sin embargo, su *a priori,* lo agrava de alguna manera y lo determina cuando el coloquio filosófico se anuncia también como coloquio internacional. Este es el caso aquí.

La posibilidad de un coloquio filosófico internacional puede ser interrogada *ad infinitum,* según diferentes vías y en múltiples niveles de generalidad. En su mayor extensión, a la que volveré una vez más, enseguida, una posibilidad tal implica que, contrariamente a la esencia de la filosofía, al menos tal como siempre se ha representado a sí misma, se han constituido nacionalidades filosóficas. En un momento dado, en tal contexto histórico, político y económico, estos grupos naciona-

les han juzgado posible y necesario organizar encuentros internacionales, presentarse en ellos o hacerse representar en su identidad nacional, tal como al menos se les presume por parte de los organizadores del coloquio, determinar sus diferencias propias o poner en contacto sus diferencias respectivas. Una puesta en contacto semejante no se puede practicar, si es que al menos se hace, más que en la medida en que se presuponen identidades filosóficas nacionales, ya se definan en el orden del contenido doctrinal de un cierto «estilo» filosófico o simplemente de la lengua, incluso de la unidad de la institución universitaria, con todo lo que implican aquí la lengua y la institución. Pero la puesta en contacto de las diferencias es también la complicidad prometida de un elemento común: el coloquio no puede tener lugar más que en un medio o más bien en la representación que deben hacerse todos los participantes de un cierto éter transparente que aquí no sería otra cosa sino lo que se llama la universalidad del discurso filosófico. Con estas palabras designo menos un hecho que un proyecto que está ligado, por esencia (sería necesario decir por la esencia, por el pensamiento del ser y de la verdad), a un cierto grupo de lenguas y de «culturas». Pues es preciso que a la pureza diáfana de este elemento suceda o haya sucedido algo.

¿Cómo comprender de otra manera que parezcan posibles y necesarios los coloquios internacionales, que tienen como objetivo reparar, superar, borrar o simplemente poner en contacto entre sí diferencias filosóficas? Inversamente, y sobre todo, ¿cómo comprender que algo como un encuentro filosófico internacional sea en el mundo algo extremadamente raro? El filósofo lo sabe y puede decirse hoy que este hecho extremadamente reciente e insólito, inimaginable hace sólo un siglo, se convierte en un fenómeno frecuente —yo incluso diría de una facilidad desconcertante— en ciertas sociedades, pero de una rareza no menos notable en la mayor parte del mundo. Por una parte, tratándose del pensamiento, que quizá repugna a esta prisa y a esta volubilidad, parece que lo inquietante se refiere más bien a la fiebre de los coloquios y a la multiplicación de intercambios organizados o improvisados. No es menos importante que, por otra parte, las sociedades, las lenguas, las culturas, las organizaciones políticas o nacionales con las que ningún intercambio es posible bajo la forma de un coloquio filosófico internacional lo sean en número y atención considerables. Esta imposibilidad no es preciso apresurarse a interpretarla. No se refiere esencialmente a una prohibición procedente expresamente de una instancia político-ideológica. En los casos en que existe una prohibición, hay todo tipo de posibilidades de que la discrepancia que sanciona no sea irreductible. Existe la probabilidad de que esa discrepancia haya tomado ya sentido en el orbe occidental de la metafísica o de la filosofía, que ya haya sido formulada en los conceptos políticos tomados a esta reserva metafísica y que la posibilidad de un tal coloquio haya aparecido desde este

momento. Sin esto, ninguna prohibición expresa podría ser articulada. También, hablando del no-coloquio, no hacía yo alusión a una barrera ideológico-política que vendría a cuadricular con fronteras o con cortinas un campo ya filosófico. Pensaba inicialmente en todos estos lugares culturales, lingüísticos, políticos, etc., donde la organización de un coloquio filosófico simplemente carecería de sentido, donde no tendría ningún sentido suscitarlo ni menos prohibirlo. Si me permito traer a colación esta evidencia es porque un coloquio que ha escogido como tema el *anthropos*, el discurso sobre el *anthropos*, la antropología filosófica debe sentir pesar sobre sus fronteras el peso insistente de esta diferencia: es de un tipo totalmente distinto al de las discrepancias internas o intrafilosóficas a las que aquí podría darse libre curso. Más allá de estas fronteras, lo que yo llamaría el espejismo filosófico consistirá tanto en percibir filosofía —una filosofía más o menos construida y adulta—, como en percibir un desierto. Ahora bien, este otro espacio no es ni filosófico ni desértico, es decir, inculto. Si recuerdo esta evidencia, es también por otra razón: la multiplicación inquieta y atareada de coloquios en Occidente es, sin duda, el efecto de esta diferencia de un orden totalmente distinto de la que acabo de decir que pesa, con una presión sorda, creciente y amenazante sobre el recinto de la colocución occidental. Ésta, sin duda, se esfuerza por interiorizar esta diferencia, por dominarla, si así se puede decir, resistiéndose de ella. El interés por la universalidad del *anthropos* es un signo de ello sin duda.

Querría ahora, siempre a título de preámbulo, precisar en otra dirección la que me parece ser una de las implicaciones políticas generales de nuestro coloquio. Siempre guardándome de apreciar precipitadamente tal hecho, librándolo simplemente a la reflexión de cada uno, yo señalaré aquí lo que liga la posibilidad de un coloquio internacional a la forma de la democracia. Digo a la *forma* y a la forma de la *democracia*.

Es preciso que la *democracia* sea aquí la *forma* de la organización política de la sociedad. Esto significa al menos que:

1. La identidad filosófica nacional transige con una no identidad, que no excluye una diversidad relativa y la llegada al lenguaje de esa diversidad, en su momento como minoría. Es evidente que los filósofos que están aquí presentes no se identifican unos con otros en su pensamiento (¿por qué habría de haber aquí varios?) en mayor medida que son mandatarios de algún discurso nacional unánime. En cuanto al hecho de que la totalidad de esta diversidad sea exhaustivamente representada, esto no puede ser sino problemático y depende por una parte de los discursos que se sostienen aquí.

2. Los filósofos aquí presentes no asumen la política oficial de sus países en mayor medida que se identifican entre ellos. Permítaseme hablar aquí en mi propio nombre. No lo haré además más que en la medida en que el problema que se me ha planteado conduce en verdad

a una generalidad esencial, y es en la forma de esta generalidad en la que deseo enunciarlo. Cuando fui invitado a este encuentro, mi duda no pudo suspenderse más que en el momento en que tuve la seguridad de que podría testimoniar aquí mismo sobre mi acuerdo y hasta cierto punto mi solidaridad con los que, en este país, luchaban contra lo que era la política oficial de sus países en ciertas partes del mundo, sobre todo en el Vietnam. Es evidente que un gesto semejante —y que se me autorice a hacerlo— significa que, no más que yo mismo, los que acogen mi discurso no se identifican con la política de su país y no se sienten justificados para asumirla, al menos en tanto que participantes en este coloquio.

Y sin embargo, habría una cierta ingenuidad o una cierta ceguera interesada en dejarse tranquilizar por la imagen o la apariencia de una tal libertad. Sería ilusorio creer que la inocencia política se ha restaurado y que las malas complicidades se han roto desde el momento en que las oposiciones pueden expresarse en el mismo país, no sólo por medio de la voz de los ciudadanos, sino también por la de los ciudadanos extranjeros, y desde el momento en que las diversidades incluso las oposiciones, pueden ponerse libremente en contacto discursivo entre sí. Que una declaración de oposición a cierta política oficial sea autorizada, autorizada por las autoridades, significa también que, en esta misma medida, no perturba el orden, no molesta. Se podría entender esta última expresión, «no molesta», en todos sus sentidos. Es lo que quería traer a colación para comenzar al hablar de la forma de la democracia como medio político de todo coloquio internacional de filosofía. Y es también la razón por lo que proponía poner el acento sobre *forma,* tanto como sobre *democracia.* Tal es, en su principio más general y más esquemático, la pregunta que se me ha impuesto durante la preparación de este encuentro, desde la invitación y la deliberación que ha seguido hasta la aceptación y luego la redacción de este texto que fecho exactamente en el mes de abril de 1968: estas semanas fueron también, recordemos, las de la apertura de las negociaciones de paz en el Vietnam y del asesinato de Martin Luther King. Un poco más tarde, en el momento en que mecanografiaba este texto, las universidades de París eran, por primera vez a petición de un rector, invadidas por las fuerzas del orden, reocupadas luego por los estudiantes en la sacudida que ustedes conocen. Este horizonte histórico y político requeriría un largo análisis. He creído simplemente que debía señalar, fechar y hacerles a ustedes partícipes de las circunstancias históricas en las que he preparado esta comunicación. Me parece que pertenecen con derecho pleno al campo y a la problemática de nuestro coloquio.

Se hará también de manera completamente natural la transición entre este preámbulo y el tema de esta comunicación, tal como se me ha impuesto más bien que elegido.

¿En qué lugar está Francia en lo que respecta al hombre?

La cuestión «del hombre» se plantea de manera muy actual en Francia, de acuerdo con caminos altamente significativos y en una estructura histórico-filosófica original. Lo que a partir de ciertos indicios llamaré, pues, Francia, durante el tiempo de esta exposición será sólo el lugar no empírico de un movimiento, de una estructura y de una articulación de la cuestión «del hombre». Sería luego posible y necesario sin duda —pero sólo entonces— poner en relación rigurosamente este lugar con cualquiera otra instancia que defina algo como Francia.

¿Así pues, donde está Francia en lo que respecta al hombre?

Después de la guerra, bajo el nombre de existencialismo, cristiano o ateo, y junto con un personalismo fundamentalmente cristiano, el pensamiento que dominaba en Francia se tenía por esencialmente humanista. Incluso si no se quisiera resumir el pensamiento sartreano bajo el slogan «el existencialismo es un humanismo», debemos reconocer que en *El ser y la nada, El esbozo de una teoría de las emociones,* etc.; el concepto capital, el tema de última instancia, el horizonte y el origen irreductibles son lo que se llama «la realidad humana». Se trata como es sabido, de una traducción del *Dasein* heideggeriano. Traducción monstruosa en tantos aspectos, pero por ello más significativa. Que esta traducción propuesta por Corbin haya sido adoptada, que haya reinado a través de la autoridad de Sartre, da mucho que pensar en cuanto a la lectura o a la no lectura de Heidegger en esta época, y en cuanto al interés que había entonces en leerlo o no leerlo de la misma manera.

Ciertamente, la noción de «realidad humana» traducía el proyecto de pensar a costa de nuevos gastos, si puede decirse así, el sentido del hombre, la humanidad del hombre. Si se sustituyó la noción de hombre, con toda su herencia metafísica, con el motivo o la tentación sustancialistas que allí se hallan inscritos, por la noción neutra e indeterminada de «realidad humana», fue también para suspender todas las presuposiciones que desde siempre constituían el concepto de la unidad del hombre. Era, pues, también una reacción contra cierto humanismo intelectualista o espiritualista que había dominado la filosofía francesa (Brunschvicg, Alain, Bergson, etc). Y esta neutralización de toda tesis metafísica o especulativa, en cuanto a la unidad del *anthropos*, podría ser considerada en ciertos aspectos como la herencia fiel de la fenomenología transcendental de Husserl y de la ontología fundamental de *Ser y el Tiempo* (la única obra de Heidegger parcialmente conocida entonces, junto con *Qué es la metafísica* y *Kant y el problema de la metafísica*).

Y sin embargo, a pesar de esta neutralización pretendida de las presuposiciones metafísicas[1], es preciso reconocer que la unidad del hombre no es interrogada en sí misma. No sólo el existencialismo es un humanismo, sino que el suelo y el horizonte de lo que Sartre llama su «ontología fenomenológica» (es el subtítulo de *Ser y la nada*) siguen siendo la unidad de la realidad-humana. En tanto describe las estructuras de la realidad-humana, la ontología fenomenológica es una antropología filosófica. Cualesquiera que sean las rupturas señaladas por esta antropología hegeliano-husserliano-heideggeriana con respecto a las antropologías clásicas, no se ha interrumpido una familiaridad metafísica con lo que, tan naturalmente, pone en contacto el nosotros del filósofo con el «nosotros-hombres», con el nosotros en el horizonte de la humanidad. Aunque el tema de la historia esté muy presente en el discurso de esta época, se practica poco la historia de los conceptos; y, por ejemplo, la historia del concepto de hombre no es interrogada nunca. Todo ocurre como si el signo «hombre» no tuviera ningún origen, ningún límite histórico, cultural, lingüístico. Ni siquiera ningún límite metafísico. En el final de *El Ser y la nada*, cuando Sartre plantea, de manera programática, la pregunta sobre la unidad del ser (lo que quiere decir, en este contexto, de la totalidad de lo que es), cuando da a esta cuestión el título de «metafísica» para distinguirla de la ontología fenomenológica que describía la especifidad esencial de las regiones, es evidente que esta unidad metafísica del ser, como totalidad del en sí y del para sí, es precisamente la unidad de la realidad humana y sus proyectos. El ser en sí y el ser para sí eran ser; y esta totalidad de lo que es, en la que se integraban, se ataba a sí misma, se ponía en relación y se aparecía a sí misma como el proyecto esencial de la realidad-humana[2]. Lo que así se ha-

[1] El humanismo que marca en su profundidad el discurso filosófico de Sartre es sin embargo, con toda seguridad y muy irónicamente, desmontado en *La náusea:* en la caricatura del Autodidacta, por ejemplo, la misma figura reúne el proyecto teológico del saber absoluto y la ética humanista, bajo la forma de la epistemofilia enciclopédica que conduce al Autodidacta a emprender la lectura de la biblioteca mundial (en verdad occidental y en definitiva municipal) según el orden alfabético de los nombres de los autores y en lugares donde puede amar al Hombre («Hay un fin, señor, hay un fin... hay hombres... hay que amarlos, hay que amarlos...») en la representación de los hombres, de los hombres jóvenes preferentemente. En la entrevista con el Autodidacta Roquentin hace el más terrible proceso al humanismo, a todos los estilos de humanistas (cfr. pág. 54) y, en el momento en que la náusea asciende lentamente en él, se dice, por ejemplo: «No quiero que me integren, ni que mi hermosa sangre roja vaya a cebar a esta bestia linfática; no cometeré la estupidez de decirme "antihumanista". No soy humanista, eso es todo.»

[2] «Cada realidad-humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio Para-sí y En-sí-Para-sí y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, en el hecho de que proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escapa a la contingencia siendo su propio fundamento, el Ens causa sui que las religiones llaman Dios. Así la pasión del hombre es inversa de la de Cristo, pues, el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos perdemos en

bía llamado, de manera pretendidamente neutra e indeterminada, no era otra cosa que la unidad metafísica del hombre y de Dios, la relación del hombre con Dios, el proyecto de hacerse Dios como proyecto constituyente de la realidad humana. El ateísmo no cambia nada en esta estructura fundamental. El ejemplo de la tentativa sartreana verifica notablemente esta proposición de Heidegger según la que «todo humanismo sigue siendo metafísica», siendo la metafísica el otro nombre de la onto-teología.

Definido así, el humanismo o el antropologismo era en esta época una especie de suelo común de los existencialismos, cristianos o ateos, de la filosofía, espiritualista o no, de los valores, de los personalismos, de derecha o de izquierda, del marxismo de estilo clásico. Y si se toman sus indicaciones sobre el terreno de las ideologías políticas, el antropologismo era el lugar común, desapercibido e incontestado, del marxismo, del discurso social-demócrata o demócrata-cristiano. Esta concordia profunda se apoyaba, en la expresión filosófica, sobre lecturas antropológicas de Hegel (interés por la *Fenomenología del espíritu* tal como es leída por Kojève), de Marx (privilegio concedido a los *Manuscritos* del 44), de Husserl (del que se subraya el trabajo descriptivo y regional, pero a quien se niegan las cuestiones trascendentales), de Heidegger de quien no se conocen o no se retiene más que un proyecto de antropología filosófica o de analítica existencial *(Sein und Zeit)*. Desde luego, lo que aquí destaco, son los rasgos dominantes de un periodo. Este periodo no se agota en estos rasgos dominantes. Y no se puede decir de manera absolutamente rigurosa que haya comenzado después de la guerra; todavía menos que hoy este cumplido. Sin embargo, creo que el empirismo de la división se justifica aquí en la medida en que permite sólo la lectura de un motivo dominante y en el que se apoya en indicios lo bastante incontestables para quienquiera que se aproxime a un periodo semejante. Luego esa división es provisional, y vamos en un instante a reinscribir esta secuencia en el tiempo y en el espacio de una totalidad mayor.

vano; el hombre es una pasión inútil» (págs. 707-8). La unidad de la totalidad del existente se une y se aparece a sí misma en la realidad-humana como consciencia para-sí; «el Para-sí y el En-sí son reunidos por una ligadura sintética que no es otra que el Para-sí mismo» *(En-soi et Pour-soi:* ideas metafísicas, pág. 711). Esta unidad sintética es determinada como carencia: carencia de totalidad del existente, carencia de Dios que enseguida habría que transformar en carencia en Dios. La realidad-humana es el Dios perdido: «También el ens causa sui permanece como lo perdido» (pág. 714), «... el para-sí se determina en su ser como carencia» (página 720). En cuanto al sentido del ser de esta totalidad del existente, en cuanto a la historia de este concepto de negatividad como relación con Dios, en cuanto al sentido y al origen del concepto de realidad (humana), en cuanto a la realidad de lo real, no se plantea ninguna pregunta. A este respecto, lo que es verdad de *El ser y la nada* lo es todavía más de la *Crítica de la razón dialéctica.* El concepto de carencia, unido a la no-identidad consigo del sujeto (como conciencia), al deseo y a la instancia del Otro en la dialéctica del amo y del esclavo, comenzaba a dominar entonces la escena ideológica francesa.

Para señalar en caracteres gruesos los rasgos de oposición entre este periodo y el siguiente, en el que nos encontramos nosotros y que también está probablemente conociendo una mutación, es necesario recordar que en el curso de los diez años que han seguido a la guerra no reinaba todavía el motivo todopoderoso de lo que hoy se denomina, cada vez más e incluso de manera indefectible, las ciencias llamadas humanas, señalando con esta expresión una cierta distancia, pero todavía una distancia respetuosa. Por el contrario, la actual puesta en tela de juicio del humanismo es contemporánea de la extensión dominante y fascinante de las ciencias humanas en el interior del campo filosófico.

El relevo del humanismo

Por una de sus caras, la lectura antropologista de Hegel, de Husserl o de Heidegger era un contrasentido, acaso el más grave. Es esta lectura la que proporcionaba sus mejores fuentes conceptuales al pensamiento francés de posguerra.

Ahora bien, primeramente, la *Fenomenología del espíritu,* que no se leía sino desde hacía poco tiempo en Francia, no se interesa en algo que se pudiera llamar simplemente el hombre. Ciencia de la experiencia de la conciencia, ciencia de las estructuras de la fenomenalidad del espíritu que se relaciona consigo mismo, se distingue rigurosamente de la antropología. En la *Enciclopedia,* la sección titulada Fenomenología del espíritu viene después de la Antropología y excede muy ampliamente sus límites. Lo que es verdad de la Fenomenología lo es *a fortiori* del sistema de la Lógica.

Igualmente, en segundo lugar, la crítica del antropologismo es uno de los motivos inaugurales de la fenomenología trascendental de Husserl. Esta crítica es explícita y llama al antropologismo por su nombre desde los *Prolegómenos* a la lógica pura[3]. Su objetivo será luego no sólo el antropologismo empírico, sino el antropologismo transcendental[4]. Las estructuras transcendentales descritas después de la reducción fenomenológica no son las de este ser intramundano llamado «hombre». No están esencialmente ligadas ni a la sociedad, ni a la cultura, ni al lenguaje, ni incluso al «alma», a la *psyche* del hombre. Y de la misma manera que se puede, según Husserl, imaginar una conciencia sin alma (*seelenloses*)[5], igualmente —y *a fortiori*— se puede imaginar una conciencia sin hombre.

[3] Cap. VII, *Le psychologisme en tant que relativisme sceptique,* 39. *L'antropologisme dans la logique de Sigwart;* 40, *L'anthropologisme dans la logique de B. Erdmann.*

[4] *Íden,* I, cfr. por ejemplo, 49 y 54.

[5] *Ibid.*

Es entonces sorprendente y muy significativo que en el momento en que la autoridad del pensamiento husserliano se introduce y se instala en Francia después de la guerra, se convierte incluso en una especie de moda filosófica, la crítica del antropologismo se queda totalmente desapercibida o en todo caso sin efecto. Uno de los caminos más paradójicos de este desconocimiento interesado pasa por una lectura reduccionista de Heidegger. Es porque se ha interpretado la analítica del *Dasein* en términos estrechamente antropológicos por lo que se limita o se critica a veces a Husserl a partir de Heidegger y se deja caer en la fenomenología todo lo que no sirve a la descripción antropológica. Esta vía es muy paradójica porque sigue un camino de lectura que también fue el de Husserl. Es, en efecto, como una desviación antropologista de la fenomenología transcendental como Husserl ha interpretado precipitadamente *Sein und Zeit*[6].

Ahora bien, en tercer lugar, inmediatamente después de la guerra y luego de la aparición de *El ser y la nada,* Heidegger recordaba, en su *Carta sobre el humanismo,* a quien todavía no había podido saberlo, a quien no había podido ni siquiera tener en cuenta desde los primeros párrafos de *Sein und Zeit,* que la antropología y el humanismo no eran el medio de su pensamiento y el horizonte de sus preguntas. Contra el humanismo se dirige incluso la «destrucción» de la metafísica o de la ontología clásica[7]. Después de la ola humanista y antropologista que ha recubierto la filosofía francesa; ¿se habría podido creer entonces que el reflujo anti-humanista y anti-antropologista que siguió, y en el que estamos nosotros, iba a redescubrir la herencia de los pensamientos que así habían sido desfigurados o más bien aquellos en los que se había reconocido demasiado deprisa la figura del hombre? ¿No se iba a operar una vuelta a Hegel, a Husserl, a Heidegger? ¿No íbamos a emprender una lectura más rigurosa de sus textos y a arrancar su interpretación a los esquemas humanistas y antropologistas?

No ha habido nada de eso, y es la significación de un fenómeno como ese lo que yo quería ahora interrogar. La crítica del humanismo y del antropologismo, que es uno de los motivos dominantes y conductores del pensamiento francés actual, lejos de buscar sus fuentes o sus fiadores en la crítica hegeliana, husserliana o heideggeriana del mismo humanismo o del mismo antropologismo, parece al contrario, por un gesto a veces mas implícito que sistemáticamente articulado, amalga-

[6] Cfr. Nachwort en las *Ideen* y notas al margen del ejemplar de *Sein und Zeit* (Archivos Husserl en Lovaina).

[7] «Todo humanismo se funda sobre una metafísica o se hace a sí mismo el fundamento de la misma. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone ya, lo sepa o no, la interpretación del existente sin plantear la cuestión que refiere a la verdad del Ser, es metafísica. Es por lo que, si se considera la manera de la que es determinada la esencia del hombre, lo propio de toda metafísica se revela en que es «humanista». De la misma manera, todo humanismo sigue siendo metafísico», etc. (*Lettre sur l'humanisme,* tr. fr. R. Munier, pág. 47).

mar a Hegel, Husserl y —de forma difusa y ambigua— Heidegger, con la vieja metafísica humanista. Me sirvo a propósito de esta palabra «amalgama» que une en su uso la referencia alquímica, que aquí es primaria, a la referencia estratégica o táctica en el dominio de la ideología política.

Antes de intentar interpretar este fenómeno de cariz paradójico, es necesario tomar ciertas precauciones. En principio esta amalgama no excluye que se hayan hecho ciertos progresos en Francia en la lectura de Hegel, de Husserl o de Heidegger, ni que estos progresos hayan conducido a volver a poner en tela de juicio la insistencia humanista. Pero estos progresos y esta puesta en tela de juicio no ocupan la delantera de la escena, y esto debe ser significativo. Inversa y simétricamente, en aquellos que practican la amalgama, los esquemas de la mala interpretación antropologista del tiempo de Sartre todavía funcionan y son a veces esos esquemas los que exigen el rechazo de Hegel, de Husserl y de Heidegger en las tinieblas de la metafísica humanista. Muy a menudo, de hecho, los que denuncian el humanismo al mismo tiempo que la metafísica se han quedado en esta primera lectura de Hegel, Husserl y Heidegger, y se podría destacar más de un signo de ello en numerosos textos recientes. Lo cual hace pensar que, en ciertos aspectos y al menos en esta medida, se han quedado en la misma orilla.

Pero importa poco, para la cuestión que yo querría plantear, que este o aquel autor haya leído mal o no haya simplemente leído éste o aquel texto, o que siga, en lo tocante a los pensamientos que cree haber sobrepasado o trastocado, manteniéndose en un gran estado de ingenuidad. Por ello no se hará aquí mención de tal o cual nombre de autor o de tal o cual título de obra. Lo que debe interesarnos, más allá de las justificaciones muy a menudo insuficientes de hecho, es esta especie de justificación profunda, de necesidad subterránea que hace aparecer la pertenencia de las críticas o de las de-limitaciones, husserliana, heideggeriana del humanismo metafísico a la esfera de eso mismo que critican o de-limitan. En una palabra, haya sido este derecho explícito o no, haya sido articulado o no (y más de un indicio hace pensar que no lo ha sido), ¿qué nos autoriza hoy a considerar como esencialmente antrópico o antropocéntrico todo lo que, en la metafísica o en los límites de la metafísica, ha creído poder criticar o delimitar el antropologismo? ¿Qué es el relevo del hombre en los pensamientos de Hegel, de Husserl y de Heidegger?

El fin-próximo del hombre

Reconsideraremos inicialmente, en el orden del discurso hegeliano que todavía sostiene con tantos hilos el lenguaje de nuestra época, las relaciones entre la antropología por una parte, la fenomenología y la

lógica por otra[8]. Una vez que se ha evitado rigurosamente la confusión de una lectura simplemente antropológica de la *Fenomenología del espíritu,* hay que reconocer que las relaciones entre antropología y fenomenología no son, según Hegel, simplemente exteriores. Con todo lo que inducen, los conceptos hegelianos de verdad, de negatividad y de Aufhebung impiden que así sea. En la tercera parte de la *Enciclopedia,* que trata de la filosofía del espíritu, la primera sección («La filosofía del espíritu») inscribe la fenomenología del espíritu entre la antropología y la psicología. *La Fenomenología del espíritu* sucede a la *Antropología* y precede a la *Psicología.* La *Antropología* trata del espíritu —que es la «verdad de la naturaleza»— en tanto, que alma o espíritu-naturaleza (*Seele* o *Naturgeist*). El desarrollo del alma, tal como ha sido retrazado por la antropología, pasa por el alma natural (*natürliche Seele*), por el alma sensible (*fühlende Seele*), por el alma real o efectiva (*wirkline Seele*). Este desarrollo se cumple, se consigue y actúa sobre la conciencia. El último párrafo de la *Antropología*[9] define la forma general de la conciencia, esa de la que procederá la *Fenomenología del espíritu,* en el primer capítulo sobre «La certeza sensible»[10]. La conciencia, lo fenomenológico, es, pues, la verdad del alma, es decir, de lo que constituye precisamente el objeto de la antropología. La conciencia es la verdad del hombre, la fenomenología es la verdad de la antropología. «Verdad» debe entenderse aquí en un sentido rigurosamente hegeliano. En este sentido hegeliano se cumple la esencia metafísica de la verdad, la verdad de la verdad. La verdad es aquí la presencia o la presentación de la esencia como *Gewesenheit,* del *Wesen* como lo que ha sido. La consciencia es la verdad del hombre, en tanto que el hombre se aparece en su ser-pasado, en su haber-sido, en su pasado sobrepasado y conservado, retenido, interiorizado (*erinnert*) y

[8] Sin negar la complejidad de las relaciones entre la Lógica y la Fenomenología del espíritu, la cuestión que planteamos nos autoriza a considerarlas juntas en el punto de apertura donde el Saber Absoluto las articula una sobre otra.

[9] «El alma efectiva, en el hábito del sentir y de su sentimiento-de-sí concreto, es en sí la idealidad existente para sí de sus determinaciones, interiorizada-recordada (*erinnert*) en sí en su exterioridad y en una relación infinita consigo. Este ser-para-sí de la universalidad libre es el despertar superior del alma al Yo, la universalidad abstracta, en tanto que es para esta universalidad abstracta, que así es pensada y sujeto para sí y precisamente sujeto de su juicio [división originaria] en el cual él (el Yo) excluye la totalidad natural de sus determinaciones como un objeto, un mundo exterior a él, y se relaciona con ello, de manera que se refleja en sí mismo inmediatamente: es la consciencia.»

«Die wirkliche Seele in des Gewohnheit des Empfindens und ihres konkreten Selbst gefühlt ist an sich die für sich seiende Idealität ist das höhere Erwachen ser Seele zum Ich, der abstrakten Allgameinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeineheit ist, weiche so Denken und Subjekt für sich und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem es die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm äussere Welt, von sich ausschliesst und sich darauf bezieht, so dasz es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist —das Bewusstsein.» (§ 412).

[10] Es decir, las objetividad en general, la relación de un «Yo» en general con un ser-objeto en general.

relevado. *Aufheben,* es relevar, en el sentido en que «relevar» quiere decir a la vez desplazar, elevar, reemplazar y promover en un solo y mismo movimiento. La conciencia es la *Aufheben* del alma o del hombre, la fenomenología es el «relevo» de la antropología. Ya no es, pero sigue siendo, una ciencia del hombre. En este sentido todas las estructuras descritas por la fenomenología del espíritu —como todo lo que las articula sobre la Lógica— son las estructura, de lo que ha tomado el relevo del hombre. El hombre permanece ahí en su relieve. Su esencia reposa en la fenomenología. Esta relación equívoca de relevo/relevancia señala, sin duda, el fin del hombre, el hombre pasado, pero al mismo tiempo el cumplimiento del hombre, la apropiación de su esencia. Es el fin del hombre acabado. El fin de la finitud del hombre, la unidad de lo finito y lo infinito, lo finito como rebasamiento de sí mismo, estos temas esenciales de Hegel se reconocen en el final de la *Antropología* cuando la conciencia es designada al fin como «relación infinita consigo mismo». El relevo o la relevancia del hombre es su *telos* o su *eskhaton.* La unidad de estos dos fines del hombre, la unidad de su muerte, de su acabamiento, de su cumplimiento está envuelta en el pensamiento griego del *telos,* en el discurso sobre el *telos,* que también es discurso sobre el *eidos,* sobre la *ousia* y sobre la *aletheia.* Un discurso semejante en Hegel, como en toda la metafísica, coordina indisocialmente la teleología a una escatología, a una teología y a una ontología. *El pensamiento del fin del hombre está entonces ya prescrito siempre en la metafísica, en el pensamiento de la verdad del hombre.* Lo que hoy es difícil de pensar, es un fin del hombre que no esté organizado por una dialéctica de la verdad y de la negatividad, un fin del hombre que no sea una teleología en primera persona del plural. El *nosotros* que en la *Fenomenología del espíritu* articula entre ellas la conciencia natural y la conciencia filosófica asegura la proximidad consigo mismo del existente fijo y central por el cual se produce esta reapropiación circular. El nosotros es la unidad del saber absoluto y de la antropología, de Dios y del hombre, de la onto-teo-teleología y del humanismo. El ser y la lengua —el grupo de lenguas— que gobierna o que abre, tal es el nombre de lo que asegura este paso por el *nosotros* entre la metafísica y el humanismo[11].

[11] El esquema de esta ambigüedad o de este reemplazo que se cumple en la metafísica hegeliana y que persiste en todas partes donde la metafísica —es decir, nuestra lengua— mantiene su autoridad, habríamos podido verificar su necesidad no sólo cerca de nosotros, sino ya en todos los sistemas pre-hegelianos. En Kant, la figura de la finitud organiza el poder del conocer desde el surgimiento mismo del límite antropológico.

A) Por una parte, es precisamente en el momento en que Kant quiere pensar algo como el fin, el fin puro, el fin en sí cuando debe, en la Metafísica de las costumbres, criticar el antropologismo. No podemos deducir los principios de la moralidad desde el conocimiento de la naturaleza de un ser particular llamado hombre: «Ahora bien, una Metafísica de las costumbres, completamente aislada, que no se mezcla ni con antropología, ni con teología, ni con física o hiperfísica, todavía menos con cualidades ocultas (que se podrían denominar hipofísicas), no es sólo un substrato indispensable de todo conocimiento teórico de los deberes

Acabamos de percibir la necesidad que une el pensamiento del *phainesthai* al pensamiento del *telos*. Se puede leer en la misma apertura la teleología que gobierna la fenomenología trascendental de Husserl. A pesar de la crítica del antropologismo, «humanidad» es todavía aquí el nombre del ser al que se anuncia el *telos* transcendental, determinado como Idea (en el sentido kantiano) o incluso como Razón. Es el hombre como animal racional quien, en su determinación metafísica más clásica, designa el lugar de despliegue de la razón teleológica, es decir, la historia. Para Husserl, como para Hegel, la razón es historia y no hay más historia que la de la razón. Ésta «funciona en cada hombre, por muy primitivo que sea todavía, en tanto que animal racional» (*Origen de la geometría*). Cada tipo de humanidad y de forma de sociedad huma-

definido con certeza, es además un *desideratum* de la mayor importancia para el cumplimiento efectivo de sus prescripciones»... «Es además de la mayor importancia práctica tomar estos conceptos y estas leyes de la fuente de la razón pura, presentarlos puros y sin mezcla, y lo que es más, determinar la extensión de todo este conocimiento racional práctico y sin embargo puro, es decir, la potencia entera de la razón pura práctica, abstenerse aquí no obstante, aunque la filosofía especulativa lo permita y lo encuentre a veces incluso necesario, de hacer depender los principios de la naturaleza particular de la razón humana, sino, que, puesto que las leyes morales deben ser válidas para todo ser razonable en general, hay que deducirlas del concepto universal de un ser razonable en general, y así exponer toda la moral, que en su aplicación a los hombres tiene necesidad de la antropología, inicial e independientemente de esta última ciencia, como filosofía pura, es decir, como metafísica», etc. «Cuando nos proponemos llevar a buen término toda esta empresa, es de la mayor importancia darse por enterado de esto: que en absoluto es necesario meterse en la cabeza querer derivar la realidad de ese principio de la constitución particular de la naturaleza humana (*aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur*). Pues, el deber debe ser una necesidad práctica incondicionada de la acción; debe, pues, valer para todos los seres razonables (los únicos a los que se puede aplicar absolutamente un imperativo), y sólo a este título hay también una ley para toda voluntad humana» (*Fundamentos de la metafísica de las costumbres,* 2.ª sección). En estos tres pasajes vemos que lo que siempre es «de la mayor importancia» (*von der höchster Wichtigkeit... von der grössten praktischen Wichtigkeit... von der aussersten Wichtigkeit*), es determinar el fin en sí (como principio incondicionado de la moralidad) independiente de todo dato antropológico. No podemos pensar la pureza del fin a partir del hombre.

B) Pero por otra parte, inversamente, la especificidad del hombre, su esencia de ser razonable, de animal racional (*zoon logon ekon*) no se anuncia a sí misma más que a partir del pensamiento del fin en sí; se anuncia a sí misma como fin en sí; es decir como fin infinito, puesto que el pensamiento de lo incondicionado, es también el pensamiento que se eleva por encima de la experiencia, es decir, de la finitud. Así se explica que, a pesar de la crítica del antropologismo de la que acabamos de dar algunos indicios, el hombre sea el único ejemplo, el único caso de ser razonable que se pueda citar en el momento en que en derecho se distingue el concepto universal de ser razonable del concepto de ser humano. En el punto de este hecho la antropología retoma toda la autoridad que se le había discutido. En este punto el filósofo dice «nosotros» y en el discurso de Kant «ser razonable» y «humanidad» son siempre asociados por la conjunción «y». Por ejemplo: «Ahora bien, yo digo: el hombre, y en general (*und überhaupt*) todo ser razonable, existe como fin en sí, y no simplemente como medio... Este principio según el cual la humanidad y toda naturaleza razonable en general son consideradas como fin en sí», etc.

Podríamos destacar una ambigüedad análoga, aunque esencialmente distinta, en la *Crítica de la razón pura* cada vez que se trata de determinar la finitud del existente y la receptividad de la *intuitus derivativus*.

na «tiene una raíz en el componente esencial de lo universal humano, raíz en la cual se anuncia una Razón teleológica que atraviesa de parte a parte toda la historicidad. Así se indica una problemática original que se conecta con la totalidad de la historia y en el sentido total que, en última instancia, le da su unidad» *(ibíd)*[12]. La fenomenología transcendental sería el cumplimiento último de esta teleología de la razón que atraviesa la humanidad[13]. Así, bajo la autoridad de los conceptos fundadores de la metafísica, que Husserl despierta, restaura, si es preciso haciéndoles revestirse de un índice o comillas fenomenológicas, la crítica del antropologismo empírico no es más que la afirmación de un humanismo transcendental. Y, entre estos conceptos metafísicos que constituyen la fuente esencial del discurso de Husserl, el de fin o de *telos* desempeña un papel decisivo. Se podría mostrar que en todas las etapas de la fenomenología, y notoriamente cada vez que el recurso a la «Idea en el sentido kantiano» es necesaria, la infinidad del *telos,* la infinidad del fin rige los poderes de la fenomenología. El fin del hombre (como límite antropológico factual) se anuncia en el pensamiento desde el fin del hombre (como apertura determinada o infinidad de un *telos*). El hombre es lo que tiene relación con su fin, en el sentido fundamentalmente equívoco de esta palabra. Desde siempre. El fin transcendental no puede aparecerse y mostrarse más que a condición de la mortalidad, de una relación con la finitud como origen de la idealidad. El nombre del hombre siempre se ha inscrito en la metafísica entre estos dos fines. No tiene sentido más que en esta situación escato-teleológica.

Leyéndonos

A partir de esta situación es como se alza el «nosotros» que de una manera o de otra siempre ha debido remitir a sí-mismo en la lengua de la metafísica y en el discurso filosófico. ¿Qué hay de ese *nosotros,* para terminar, en el texto que, mejor que otro cualquiera, nos ha dado a leer la complicidad esencial, historial, de la metafísica y del humanismo

[12] «La filosofía no es, pues, nada diferente, completamente, del racionalismo que se diversifica a sí mismo según los diferentes planes donde se despliegan intención y cumplimiento; es la *Ratio* en su movimiento incesante para dilucidarse a sí misma *(Selbsterhellung),* a partir de la primera irrupción de la filosofía en la humanidad, cuya razón no obstante innata había estado hasta entonces inaccesible a sí misma, sumergida en la confusión y la noche» *(La philosophie comme prise de conscience de l'humanité,* tr. P. Ricoeur), «... lo mismo que el hombre, e incluso el Papu, representa un nuevo estadio en la animalidad por oposición a la bestia, lo mismo la razón filosófica representa un nuevo estadio en la humanidad y en la razón» *(La crise de l'humanité européenne et la philosophie,* tr. P. Ricoeur).

[13] En un corto fragmento de 1934 *(Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit, Beilage,* XXVI, en *Krisis,* págs. 502-3), Husserl distingue tres niveles y tres etapas de la historicidad: cultura y tradición como socialidad humana en general; cultura europea y proyecto teórico (ciencia y filosofía), «conversión de la filosofía en fenomenología».

bajo todas sus formas? ¿Qué hay de este *nosotros* en el texto de Heidegger?

Esta pregunta es la más difícil, y no haremos más que iniciarla. No se trata aquí de cerrar todo el texto de Heidegger en un cierre que él mejor que nadie ha delimitado. Lo que une el humanismo y la metafísica como ontoteología se ha hecho legible como tal a partir de *Sein und Zeit,* de la *Carta sobre el humanismo* y de textos ulteriores. Remitiéndonos a esta adquisición, tratando de tenerla en cuenta, querría comenzar a dibujar las formas de la muestra que guardan uno sobre la otra la humanidad del hombre y el pensamiento del ser, un cierto humanismo y la verdad del ser. Naturalmente, no se tratará de esta falsificación que consistiría, contra las puestas en guardia más explícitas de Heidegger, en hacer de esta muestra un dominio o una relación óntica en general. Lo que aquí nos va a preocupar concierne más bien a un privilegio más sutil, más escondido, más indesarraigable que, como en el caso de Hegel o de Husserl, nos reconduce a la posición del *nosotros* en el discurso. Una vez que se ha renunciado a poner el *nosotros* en la dimensión metafísica del «nosotros-los-hombres», una vez que se ha renunciado a cargar el *nosotros-hombres* de las determinaciones metafísicas de lo propio del hombre (*zôon logon ekon,* etc.), resta que el hombre —y yo incluso diría, en un sentido que se aclarará en un instante, lo propio del hombre—, el pensamiento de lo propio del hombre es inseparable de la cuestión o de la verdad del ser. Lo es sobre los senderos heideggerianos por lo que nosotros podremos llamar una suerte de imantación.

De esta imantación, no puedo aquí más que indicar su título y algunos efectos. Para descubrirla en la profundidad continua en que se ejerce, la distinción entre tal o cual periodo del pensamiento heideggeriano, entre los textos anteriores y los textos posteriores a la llamada *Kehre,* tiene menos pertinencia que nunca. Pues por una parte la analítica existencial ya había desbordado el horizonte de una antropología filosófica: el *Dasein* no es simplemente el hombre de la metafísica. Y por otra parte, inversamente, en la *Carta sobre el humanismo,* y más allá de ella, la imantación de lo «propio del hombre» no dejará de dirigir todos los caminos del pensamiento. Esto es al menos lo que yo quería sugerir, y reagruparé los efectos o los indicios de esta imantación bajo el concepto general de *proximidad.* En el juego de una cierta proximidad, proximidad a sí y proximidad del ser, vamos a ver constituirse contra el humanismo y contra el antropologismo metafísicos, otra insistencia del hombre, que reemplaza, releva, suple lo que destruye según vías en las que estamos nosotros, de las que salimos apenas —quizá— y que siguen estando ahí para ser interrogadas.

¿Qué hay sobre la proximidad? Abramos inicialmente *Sein und Zeit* en el punto en que la cuestión del ser se plantea en su «estructura formal» (§ 2). Nuestra comprensión «vaga y corriente» del sentido de la palabra «ser» o «es» se encuentra reconocida como un hecho (*Faktum*):

«En tanto que investigación *(Suchen)*, el acto de cuestionar necesita dejarse antes conducir por lo que es investigado. El sentido del ser debe, pues, de una cierta manera sernos ya disponible. Como ha sido indicado, *nosotros nos* movemos *siempre ya* en un entendimiento del ser. Es a partir de ello como surge la cuestión expresa del sentido del ser y la tendencia hacia el concepto del ser. No sabemos lo que quiere decir «ser». Pero en el momento en que preguntamos «¿qué es el ser?» tenemos un conocimiento del «es» sin poder fijar conceptualmente lo que quiere decir el «es». No conocemos siquiera el horizonte a partir del que deberíamos asir y fijar ese sentido. *Este entendimiento corriente y vago del ser es un factum.* He subrayado el *nosotros* y el *siempre ya*. Están, pues, determinados en correspondencia con este conocimiento de «ser» o de «es». En ausencia de cualquier otra determinación o presuposición, el «nosotros» es al menos lo que se abre a un conocimiento semejante, lo que es ya siempre accesible y aquello por lo que este *factum* puede ser reconocido como tal. Es claro que este *nosotros*, por sencillo, por discreto, por borrado que esté, inscribe la estructura llamada formal de la cuestión del ser en el horizonte de la metafísica y más ampliamente en el medio lingüístico indoeuropeo a cuya posibilidad está esencialmente ligado el origen de la metafísica. En estos límites es donde el *factum* puede ser entendido y acreditado; en estos límites —determinados, o sea, materiales— es donde puede sostener la llamada formalidad de la cuestión. Resta decir que el sentido de estos «límites» no nos es dado más que desde la cuestión del sentido del ser. No pretendamos saber lo que quiere decir, por ejemplo, «medio lingüístico indoeuropeo».

Cuando esta «estructura formal de la cuestión del ser» es planteada por Heidegger, se trata entonces, como es sabido, de reconocer el ser* ejemplar *(exemplarische Seiende)* que constituirá el texto privilegiado para una lectura del sentido del ser. Recuerdo que la estructura formal de la cuestión, de toda cuestión, según Heidegger, debería comportar tres instancias: el *Gefragte*, lo que es preguntado, aquí el sentido del ser; el *Enfragte*, que es lo preguntado en tanto que es propiamente enfocado por una pregunta, el sentido del ser en tanto que cuestionado; por fin el *Befragte*, lo interrogado, el ser que se interroga, al que se planteará la pregunta del sentido del ser. Se trata así, pues, de la elección o del reconocimiento de este ser ejemplar interrogado con respecto al sentido del ser: «¿Sobre qué ser debe ser leído *(abgelesen)* el sentido del ser, a partir de qué ser la apertura del ser tomará su punto de partida? ¿El punto de partida es arbitrario o bien algún ser posee un privilegio *(Vorrang)* en la elaboración de la cuestión del ser? ¿Cuál es este ser ejemplar y en qué sentido tiene un privilegio?»

¿Qué dictará la respuesta a esta pregunta? ¿En qué medio de evi-

***Étant* en Heidegger podría, en definitiva, interpretarse como «existente», puesto que supone el tiempo en su desarrollo *historial*. *(N. del T.)*

dencia, de certeza o al menos de conocimiento se debería desplegar? Antes incluso que el método fenomenológico sea reivindicado (§ 7), al menos en un «concepto provisional», como el método de esta elaboración de la cuestión del ser, la determinación de este ser ejemplar es «fenomenológica» en su principio. Está gobernada por el principio de los principios de la fenomenología, el principio de la presencia y de la presencia en la presencia para sí, tal como se manifiesta al ser y en el ser que somos nosotros. En esta presencia para sí, esta absoluta proximidad del ser (que cuestiona) a sí mismo, esta familiaridad consigo mismo del ser presto a entender el ser, lo que interviene en la determinación del *factum,* lo que motiva la elección del ser ejemplar, del texto, del buen texto para la hermenéutica del sentido del ser. Es la proximidad consigo mismo del ser cuestionante lo que lo hace elegir como ser interrogado por privilegio. La proximidad consigo mismo de quien pregunta autoriza la identidad del que pregunta y de lo interrogado. Nosotros, que estamos próximos a nosotros mismos, nos interrogamos sobre el sentido del ser. Leamos este protocolo de lectura: «Siendo la cuestión del ser explícitamente planteada y conducida a una plena transparencia ante sí, la elaboración de esta pregunta requiere, como hemos explicado, una explicitación del modo según el cual el ser debe ser enfocado, el conocimiento y el asimiento conceptual de su sentido, la preparación de la posibilidad de una elección correcta del ser ejemplar, la elaboración de una vía de acceso auténtica a este ser. El enfoque, el conocimiento, el asimiento conceptual, la elección, la vía de acceso son rasgos constitutivos del acto de preguntar y así los modos de ser de un ser determinado, de este ser que nosotros, los que preguntamos, somos *(eines bestimmten Seieden, des Seieden, das wir, die Fragenden, je selbst sind).* Elaboración de la pregunta del ser quiere decir entonces: elucidación de un ser —del que pregunta— en su ser. El preguntar de esta pregunta *(Das Frägen dieser Frage)* está determinado esencialmente, como modo de ser de un ser, por lo que en él es preguntado *(gefvargt)* por el ser. A *este ser* que somos nosotros y que en su ser tiene, entre otras posibilidades, la de preguntar, le asignamos el término de *Dasein (fassen wir terminologisch als Dasein).* La posición expresa y lúcida de la cuestión del sentido del ser requiere una explicitación anterior y apropiada de un ser (el *Dasein*) respecto a su ser» (pág. 7).

Sin duda, esta proximidad, esta identidad o esta presencia ante sí del «ser que somos nosotros» —del que pregunta y de lo interrogado— no tiene la forma de la conciencia subjetiva, como en la fenomenología transcendental. Sin duda, esta proximidad también es todavía anterior a lo que el predicado metafísico «humano» podría nombrar. El *Da* del *Dasein* no puede ser determinado en presencia próxima más que desde una relectura de la cuestión del ser que lo interpela. No obstante, el proceso de liberación o de elaboración de la cuestión del ser, en tanto que cuestión del sentido del ser, se define como explicitación o como

interpretación explicitante. La lectura del texto *Dasein* es una hermenéutica de desvelamiento o de desenvolvimiento (cfr. § 7). Si se la mira de cerca, es la oposición fenomenológica «implícito/explícito» lo que permite a Heidegger rechazar la objección de círculo vicioso, círculo que consistiría en determinar en principio un ser en su ser, luego en plantear la cuestión del ser a partir de esta predeterminación ontológica (pág. 7). Este estilo de lectura explicitante practica una puesta al día continua, algo que se parece, al menos, a la toma de conciencia, sin ruptura, sin desplazamiento, sin cambio de terreno. Por otra parte, lo mismo que el *Dasein* —el ser que somos nosotros mismos— sirve de texto ejemplar, de buena «lección» para la explicitación del sentido del ser, igualmente el nombre del hombre sigue siendo la ligadura o el hilo conductor paleonímico que vincula la analítica del *Dasein* a la totalidad del discurso tradicional de la metafísica. De donde el estatus extraño de estas frases o paréntesis. «En tanto que comportamientos del hombre, las ciencias tienen el estilo de ser de este ser (el hombre). Asignamos a este existente el término de *Dasein (Dieses Seinende fassen wir terminologisch als Dasein).»* O esta otra: «Como la de toda ontología, la problemática de la ontología griega debe tomar su hilo conductor en el ser mismo. El ser, es decir, el ser del hombre *(Das Dasein, d.h. das sein des Menschen)* está comprendido tanto en la "definición" vulgar como en la «definición» filosófica como *zôon logon ekon,* el ser vivo cuyo ser es esencialmente determinado por el "poder del habla" (del discurso: *Redenkönnen)»* (pág. 25). Igualmente, una «ontología completa del *Dasein»* se ha planteado como la condición previa de una «antropología filosófica» (pág. 17). Vemos, pues, que el *Dasein,* si no es el hombre, no es, sin embargo, otra cosa que el hombre. Es, como vamos a ver, una repetición de la esencia del hombre que permite remontar conceptos metafísicos de la *humanitas.* Es la sutileza y el equívoco de este gesto lo que evidentemente ha autorizado todas las desviaciones antropologistas en la lectura de *Sein und Zeit,* sobre todo en Francia.

El valor de proximidad, es decir, de presencia en general, decide pues, la orientación esencial de esta analítica del *Dasein.* Este motivo de la proximidad se encuentra ciertamente atrapado en una oposición que de ahora en adelante no cesará de gobernar el discurso de Heidegger. El quinto párrafo de *Sein und Zeit* parece, en efecto, no contradecir, sino limitar y contener lo que ya se había conseguido, a saber, que el *Dasein* «que somos nosotros» constituía el ser ejemplar para la hermenéutica del sentido del ser en razón de su proximidad consigo mismo, de nuestra proximidad con nosotros mismos, con ese ser que somos nosotros. Heidegger señala entonces que esta proximidad es óntica. Ontológicamente, es decir, en cuanto al ser de este ser que somos nosotros, la distancia, por el contrario, es todo lo grande posible. «El *Dasein* en verdad no es solamente lo que nos es ónticamente *(ontich)* próximo o incluso lo más próximo—, somos nosotros. Sin embargo, a pesar, o

más bien, en razón de esto, es ontológicamente (*ontologisch*) lo más lejano»[14].

La analítica del *Dasein*, tanto como el pensamiento que, más allá de la *Kehre*, perseguirá la cuestión del ser, se mantendrán en el espacio que separa y relaciona la una a la otra una proximidad semejante y una distancia tal. El *Da* del *Dasein* y el *Da* del *Sein* significarán tanto lo próximo como lo lejano. Del otro lado del cierre común del humanismo y de la metafísica, el pensamiento de Heidegger será guiado por el motivo del ser como presencia —entendida en un sentido más originario que en las determinaciones metafísicas y ónticas de la presencia o de la presencia en presente— y por el motivo de la proximidad del ser a la esencia del hombre. Todo ocurre como si fuera necesario reducir la distancia ontológica reconocida en *Sein und Zeit* y hablar de la proximidad del ser a la esencia del hombre.

Para sostener esta última proposición, algunas referencias indicativas a la *Carta sobre el humanismo*. No insistiré sobre el tema principal y bien conocido de este texto: la unidad de la metafísica y del humanismo[15]. Toda puesta en tela de juicio del humanismo que no se acerque inicialmente a la radicalidad arqueológica de las preguntas esbozadas

[14] «El privilegio óntico-ontológico reconocido al *Dasein* podría conducir a la opinión de que este ser también debe ser dado óntico-ontológicamente de manera primaria (*primär*), no sólo en el sentido de una captación "inmediatamente" posible del ser, sino también igualmente en ese otro sentido en que su modo de ser sería un pre-dato "inmediato". El *Dasein* en verdad no es solamente lo que nos es ontológicamente cercano o incluso lo más cercano —nosotros mismos lo somos. Sin embargo, a pesar o más bien por esta razón, es ontológicamente lo más lejano... El *Dasein* es ónticamente "lo más cercano" (*am nächsten*) de sí, es ontológicamente lo más lejano, pero pre-ontológicamente, no es extraño a sí mismo» (*nicht fremd*, págs. 15-16).

Cuatro observaciones a este propósito: 1) A pesar de esta ambigüedad o esta oposición, es el solo valor de proximidad, de ser no-extraño, de ser-próximo (valor óntico) el que ha decidido la elección del *Dasein* como ser ejemplar. La ejemplaridad es, pues, un motivo óntico. 2) Esta oposición proximidad/distancia, óntico/ontológico, será inseparable de la oposición entre lo propio y lo no-propio (lo «auténtico» y lo «inauténtico»; *eigentlich/uneigentlich*). 3) Esta misma oposición permitirá, al distinguir entre la proximidad y la noción metafísica de «inmediatez», criticar un cierto estilo de fenomenología y la primacía de la «consciencia», de los «datos inmediatos de la consciencia». 4) Queda por decir que la ligadura entre este valor de proximidad —ónticamente dado u ontológicamente negado, pero prometido— y la «fenomenología» es esencial y explítica: el *Dasein* debe «poder mostrarse en sí mismo por sí mismo» (pág. 16).

[15] «Todo humanismo se funda sobre una metafísica o se hace a sí mismo su fundamento. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone ya, lo sepa o no, la interpretación del existente sin plantear la cuestión que se refiere a la verdad del ser, es metafísico. Es la razón por la cual, si consideramos la manera en que es determinada la esencia del hombre, lo propio de toda metafísica se revela en que es «humanista». De la misma manera, todo humanismo es metafísico. No sólo el humanismo, en su determinación de la humanidad del hombre, no plantea la cuestión de la relación del ser con la esencia del hombre, sino que impide incluso plantearla, no conociéndola ni comprendiéndola, por la razón de que él tiene su origen en la metafísica.» (Citamos, a veces con ligeras modificaciones, la traducción francesa de R. Munier, pág. 47.)

por Heidegger y que no despliegue las indicaciones que da él sobre la génesis del concepto y del valor del hombre (recuperación de la *paideia* griega en la cultura romana, cristianización de la *humanitas* latina, renacimiento del helenismo en el siglo XIV y en el XVIII, etc.), toda posición meta-humanista que no se mantenga en la apertura de estas preguntas sigue siendo históricamente regional, periódica y periférica, jurídicamente secundaria y dependiente, por más que pueda además conservar como tal cierto interés y cierta necesidad.

Resta decir que el pensamiento del ser, el pensamiento de la verdad del ser en el nombre de la cual Heidegger de-limita el humanismo y la metafísica, sigue siendo un pensamiento del hombre. En la cuestión del ser, tal como está planteada a la metafísica, el hombre y el nombre del hombre no están desplazados. Todavía menos desaparecen. Se trata, por el contrario, de una especie de reevaluación o de revalorización de la esencia y de la dignidad del hombre. Lo que se amenaza en la extensión de la metafísica y de la técnica —se sabe según qué necesidad esencial Heidegger las asocia una a la otra— es la esencia del hombre, que aquí se debería pensar antes y más allá de sus determinaciones metafísicas: «La devastación del lenguaje que se extiende por todas partes con rapidez no atañe sólo a la responsabilidad de orden estético y moral que se asume en cada uno de los usos que se hace de la palabra. Proviene de una puesta en peligro de la esencia del hombre *(Gefährdung des Wesens des Menschen)*»... «Es así solamente, a partir del ser, cómo comienza a ser superada la ausencia de patria *(die Ueberwindung der Heimatlosigkeit)* en la cual se pierden no sólo los hombres, sino también la esencia del hombre *(das Wesen des Menschen)*. Esta esencia es, pues, lo que se trata de reinstaurar: «Pero si un día debe el hombre llegar a la proximidd del ser *(in die Nähe des Seins)*, le es primero preciso aprender a existir en lo que no tiene nombre *(im Namenlosen)*. Debe saber reconocer tanto la tentación de la publicidad como la impotencia de la existencia privada. Antes de hablar *(bevor er spricht)*, el hombre debe dejarse reivindicar (reclamar: *wieder ansprechen*) por el ser y dejarse prevenir del peligro de no tener, bajo esta reivindicación *(Anspruch)*, nada o poca cosa que decir. Solamente entonces se restituye a la palabra *(dem Wort)* la riqueza inestimable de su esencia y al hombre el abrigo *(Behausung)* para habitar en la verdad del ser. ¿Pero no hay en esta reivindicación *(Anspruch)* del ser sobre el hombre, como en la tentativa de preparar al hombre a esta reivindicación, un esfuerzo que concierne al hombre? Cuál es la orientación de la preocupación, si no la de reinstaurar al hombre en su esencia *(den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen)*. ¿Esto significa otra cosa que hacer al hombre *(homo)* humano *(humanus)?* Así la *humanitas* sigue estando en el corazón de un pensamiento tal, puesto que el humanismo consiste en esto: reflexionar y velar *(Sinnen und Sorgen)* para que el hombre sea humano y no inhumano *(unmenschlich)*, es decir, fuera de su esencia. Ahora bien, ¿en

qué consiste la humanidad del hombre? Reposa en su esencia»[16].

Una vez que el pensamiento de la esencia se sustrae a la oposición esencia/existencia, la proposición según la cual «el hombre ek-siste no es una respuesta a la cuestión de saber si el hombre es real o no; es una respuesta a la pregunta que se refiere a la "esencia" (*Wesen*) del hombre».

La restauración de la esencia es también la restauración de una dignidad y de una proximidad: la dignidad co-rrespondiente del ser y del hombre, la proximidad del ser y del hombre. «Lo que todavía resta decir hoy, y por primera vez podría quizás convertirse en el impulso (*Anstoss*) que encaminará la esencia del hombre a que, por el pensamiento (*denkend*), esté atenta a la dimensión omnireinante sobre ella de la verdad del ser. Un acontecimiento semejante no podría además producirse cada vez sino por la dignidad del ser y en beneficio de este ser —aquí que asume el hombre en su ek-sistencia (*nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch eksistierend aussteht*), pero no en provecho del hombre para que brillen por su actividad civilización y cultura» (págs. 68-69).

La distancia ontológica del *Dasein* a lo que es como ek-sistencia y al *Da* del *Sein*, esta distancia que se daba inicialmente como proximidad óntica debe ser reducida por el pensamiento de la verdad del ser. De

[16] Podríamos citar en el mismo sentido muchos otros pasajes de la Lettre. Así, por ejemplo: «Pero debemos comprender que, por ello [por la metafísica] el hombre se encuentra rechazado al dominio esencial de la *animalitas*, incluso si, lejos de identificarlo con el animal, se le concede una diferencia específica. Al principio, se piensa siempre el *homo animalis*, incluso si se plantea el *anima* como *animus sive mens*, y ésta, más tarde, como sujeto, persona o espíritu. Una posición semejante está en el modo de la metafísica. Pero, por ello, la esencia del hombre es apreciada demasiado pobremente (*zu gering*); no es pensada en su procedencia, procedencia esencial que, para la humanidad histórica (*geschichtliche Menschentum*), sigue siendo permanentemente el porvenir esencial. La metafísica piensa el hombre a partir de la *animalitas*, no piensa en dirección de su *humanitas*. La metafísica se cierra a la simple acción esencial de que el hombre no se despliega en su esencia (*in seinem Wesen west*), sino en tanto que es reivindicado (*angesprochen*) por el ser. Sólo a partir de esta reivindicación "ha" encontrado aquello donde habita su esencia. Sólo a partir de este habitar "tiene" "el lenguaje" como el refugio que guarda a su esencia el carácter extático. Mantenerse en el claro del ser (*Lichtung des Seins*), es lo que yo llamo la ek-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene propiamente (*eignet*) esta manera de ser. La ek-sistencia comprendida así es no sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, *ratio*, es eso mismo en lo que la esencia del hombre guarda (*wahrt*) la procedencia de su determinación. La ek-sistencia no puede decirse, sino de la esencia del hombre, es decir, de la manera humana de "ser"; pues, sólo el hombre es, tanto como tengamos nosotros la experiencia de ello, comprometido en el destino de la ek-sistencia (*in das Geschick der Eksistence*)» (págs. 52-3).

El motivo de lo propio (*eigen, eigentlich*) y de los diversos modos del ser propio (en particular *Ereignen* y *Ereignis*) que domina tan temáticamente la cuestión de la verdad del ser en *Zeit und Sein* (1962, tr. fr., en *L'endurance de la pensée*, Plon, 1968) está desde hace mucho tiempo funcionando en el pensamiento de Heidegger. En la *Lettre sur l'humanisme* en particular (cfr., por ejemplo, págs. 80-81). Los temas de la casa y de lo propio concuerdan regularmente en ella: como trataremos de mostrar más adelante, el valor de *oikos* (y de *oikésis*) desempeña un papel decisivo, aunque oculto, en la cadena semántica que aquí nos interesa.

donde el dominio en el discurso de Heidegger, de toda una metafórica de la proximidad, de la presencia simple e inmediata, asociando a la proximidad del ser los valores de vecindad, de abrigo, de casa, de servicio, de guardia, de voz y de escucha. No sólo no se trata, como es claro, de una retórica insignificante, sino que se podría incluso, a partir de esta metafórica y del pensamiento de la diferencia óntico-ontológica, explicitar toda una teoría de la metaforicidad en general[17]. Algunos ejemplos de este lenguaje tan seguramente connotado de lo que lo inscribe en un cierto paisaje. «Pero si el hombre debe llegar un día a la proximidad del ser *(in die Nähe des Seins)*, debe antes aprender a existir en lo que no tiene nombre...» «... la proposición: 'La "sustancia" del hombre es la ek-sistencia' no dice otra cosa sino esto: la manera según la cual el hombre en su propia esencia *(in seinem eigenen Wesen)* está presente ante el ser *(zum Sein anwest)* es la in-stancia extática en la verdad del ser. Las interpretaciones humanistas del hombre como animal racional, como «persona», como ser —espiritual— dotado de un alma y de un cuerpo no se tienen por falsas por esta determinación esencial del hombre, ni rechazadas por ella. El único propósito es más bien que las más altas determinaciones humanistas de la esencia del hombre, no experimentan todavía la dignidad propia del hombre *(die eigentliche Würde des Menschen)*. En este sentido, el pensamiento que se expresa en *Sein und Zeit* es contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que tal pensamiento se oriente a lo opuesto de lo humano, abogue por lo inhumano, defienda la barbarie y rebaje la dignidad del hombre. Si se piensa contra el humanismo, es porque el humanismo no sitúa suficientemente alta la *humanitas* del hombre...» «"El ser" —no es ni Dios ni un fundamento del mundo. El Ser está más alejado de todo lo que es y sin embargo, más cerca *(näher)* del hombre que cada ser, sea un peñasco, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o Dios. El Ser es lo que hay de más cercano *(Das Sein ist das Nächste)*. Esta proximidad, no obstante, sigue siendo para el hombre lo que hay de más alejado. El hombre se ase siempre, y en principio, y solamente, a lo que es...» «Es porque el hombre como ek-sistente, llega a estar en la relación en la cual el ser se destina a sí mismo *(schickt)*, sosteniéndolo extáticamente, es decir, asumiéndolo en la preocupación, por lo que él desconoce lo más próximo *(das Nächste)* y se ase a lo que está más allá de lo cercano *(das Uebernächste)*. Cree incluso que es lo más próximo. Pero más próximo que lo más próximo y al mismo tiempo más alejado para el pensamiento habitual que su más lejano es la proximidad misma: la verdad del ser...» «Lo único *(das Einzige)* que querría alcanzar el pensamiento que intenta expresarse por primera vez en *Sein und Zeit*, es algo sencillo *(etwas Einfaches)*. En tanto que es sencillo, el ser sigue siendo misterioso, la proximidad simple *(schlicht)* de una potencia que no constriñe.

[17] Cfr. más adelante, *La mitología blanca*.

Esta proximidad despliega su esencia *(west)* como el lenguaje mismo...» «Pero el hombre no es sólo un viviente que, además de otras capacidades, poseería el lenguaje. El lenguaje es más bien la casa del ser en la cual el hombre habita y de esta manera ek-siste, perteneciendo a la verdad del ser cuya custodia asume *(hütend gehört).»*

Esta proximidad no es la proximidad ontica y es preciso tener en cuenta la repetición propiamente ontológica de este pensamiento de lo próximo y lo lejano[18]. Resta decir que el ser que no es nada, que no es algo un que es existente, no puede ser dicho, no puede decirse más que en la metáfora óntica. Y la elección de tal o cual metáfora es necesariamente significativa. En la insistencia metafórica es donde se produce entonces la interpretación del sentido del ser. Y si Heidegger ha deconstruido radicalmente la autoridad del presente sobre la metafísica es para conducirnos a pensar la presencia de lo presente. Pero el pensamiento de esta presencia no hace sino metaforizar, por una necesidad profunda y a la que no escapa una simple decisión, el lenguaje que deconstruye[19].

[18] «En la introducción de *Sein und Zeit* (pág. 38) se encuentra esto simple y claramente expresado e incluso en cursiva: "El ser es el transcendente puro y simple *(das Transcendens schlechthin)*". Lo mismo que la apertura de la proximidad espacial deja atrás toda cosa próxima o lejana cuando se la considera desde el punto de vista de esta cosa, lo mismo el ser está esencialmente más allá de todo existente porque es el claro *(Lichtung)* mismo. En esto, el ser es pensado a partir del existente, según una manera de ver de buenas a primeras inevitable en la metafísica todavía reinante.»

[19] Algunos ejemplos de esta predominancia concedida al valor de proximidad ontológica: «Este destino adviene como el claro del ser *(Lichtung des Seins)*; es en sí mismo este claro. Concede la proximidad-al-ser *(Sie gewärhrt die Nähe zum Sein)*. En esta proximidad, en el claro del "aquí" (Da), habita el hombre en tanto que ek-sistente, sin que sea capaz todavía hoy de experimentar propiamente este habitar y asumirlo, esta proximidad "de" el ser que es en sí misma el "aquí" del ser- aquí, el discurso sobre la elegía *Heimkunft de Hölderlin* (1943), que es pensado a partir de *Sein und Zeit,* lo llama "la patria" ... "... la patria de este habitar histórico es la proximidad al ser..." "... En su esencia histórico-ontológica, el hombre es este existente, cuyo ser en tanto que ek-sistencia consiste en que habita en la proximidad del ser *(in der Nähe des Seins wohnt)*. El hombre es el vecino del ser *(Nachbar des Seins)* ... "Diferente en esto fundamentalmente de toda *existentia* y "existencia", "la ek-sistencia" es la habitación ek-stática en la proximidad del ser" ... "el pensamiento ¿no debe intentar, por una resistencia abierta el 'humanismo', arriesgar un impulso que podría conducir a reconocer al fin la *humanitas* del *homo humanus* y lo que la funda? Así podría despertar, si la coyuntura presente de la historia no empuja a ello ya, una reflexión *(Besinnung)* que pensaría no sólo el hombre, sino la 'naturaleza' del hombre, no sólo la naturaleza, sino más originalmente todavía la dimensión en la cual la esencia del hombre determinada a partir del ser mismo, se siente en su casa" ... "El pensamiento no deja atrás la metafísica al sobrepasarla, es decir al subir más arriba todavía para concluirla no se sabe dónde, sino al volver a bajar hasta la proximidad de lo más próximo *(in die Nähe des Nächsten)*".»

Destruir el privilegio del presente-ahora *(Gegenwart)* reconduce siempre sobre el camino heideggeriano, a una presencia *(Anwesen, Anwesenheit)* que ninguno de los tres modos del presente (presente-presente, presente-pasado, presente-futuro) puede agotar, terminar, sino que asegura por el contrario el espacio de juego, desde un cuarto, cuyo pensamiento forma todo el juego de nuestra cuestión. El cuarto puede ser guardado o perdido, arriesgado o reapropiado,

Así es como el predominio acordado a la metáfora fenomenológica, a todas las variedades del *phainesthai,* de la brillantez, del alumbrado, del claro, de la *Lichtung* etc., se abre sobre el espacio de la presencia y la presencia del espacio, comprendidos en la oposición de lo próximo y de lo alejado. De la misma manera el privilegio reconocido no sólo al lenguaje, sino al lenguaje hablado (voz, escucha, etc.) está en consonancia con el motivo de la presencia como presencia ante uno mismo[20]. Lo próximo y lo propio se piensan aquí, en consecuencia, antes de la oposición del espacio y el tiempo, según la apertura de un espaciamiento que no pertenece ni al tiempo ni al espacio, y disloca, al producirse, toda presencia de lo presente.

alternativa siempre suspendida encima de su «propio» abismo, sin ganar nunca más que para perderse. Es el texto de la diseminación.

Ahora bien, esta presencia del cuarto es a su vez pensada, en Tiempo y ser especialmente, según la apertura de la propiación en tanto que proximidad de lo próximo, proximación, aproximación. Nos referiremos aquí al análisis de la cuadri-dimensionalidad del tiempo y de su juego (pág. 47 sq.): «El tiempo propio es cuadri-dimensional... Es por lo que esta primera, esta inicial y en el sentido propio de la palabra andas porrección *(Reichen)* —donde reposa la unidad del tiempo propio *(eigentlichen)*— la llamamos: la proximidad que se aproxima *(Nahheit* —proximidad—, un nombre antiguo, empleado todavía por Kant). Pero aproxima el porvenir, en haber-sido, el presente los unos de los otros en la medida en que libera un lejano *(indem sie entfernt»* (pág. 46-49). «En el destinar de la concentración de todo destino de ser *(Im Schicken des Geschickes von Sein),* en la porrección *(Reichen)* del tiempo, se muestra una apropiación *(Zueignen),* una apropiación *(Uebereignen)* —a saber del ser como *Anwesenheit* y el tiempo como región de lo Abierto en su propio *(in ihr Eigenes).* Lo que determina y pone de acuerdo a los dos, tiempo y ser, en lo suyo propio, y esto quiere decir en su conveniencia recíproca, lo llamamos: *das Ereignis»* (págs. 56-57). «No podemos representar ya lo que se nombra con este nombre de *Ereignis* en el hilo conductor de la significación corriente del nombre; pues, esta entiende *Ereignis* en el sentido de "lo que ocurre", "lo que pasa"; el acontecimiento —y no a partir del *Eignen*— hace advenir a sí misma en su propiedad —como clara salvaguarda de la porrección y destino» (págs. 58-59, tr. fr. Fédier ligeramente modificada).

Se habrá notado la facilidad, la necesidad también del paso entre lo próximo y lo propio. El elemento latino de este paso (propio, *proprius)* es interrumpido en otras lenguas, por ejemplo en alemán.

[20] Sobre lo que une los valores de presencia para sí y de lenguaje hablado, me permito remitir a *De la gramatología* y a *La voz y el fenómeno.* Implícita o explícitamente, la valoración del lenguaje hablado es constante, total en Heidegger. La estudiaré en otra parte por sí misma. Llegados a un cierto punto de este análisis, será necesario tomar rigurosamente la medida de una valorización semejante: si abre la casi totalidad del texto hideggeriano (en tanto que reconduce todas las determinaciones metafísicas del presente o del existente a la forma matricial del ser como presencia *(Anwesenheit),* se borra en el punto en que se anuncia la cuestión de un *Wesen* que no sería incluso un *Anwesen.* (Cfr. a este propósito *Ousia y Gramme, Nota sobre una nota de Sein und Zeit).* Así se explica, en particular, la descalificación de la literatura, opuesta al pensamiento y a la *Dichtung,* pero también a una práctica artesanal y «campesina» de la letra: «En un escrito, el pensamiento pierde fácilmente su movilidad... Pero, además, la cosa escrita ofrece saludable constreñimiento de un asimiento vigilante por el lenguaje... Ella [la verdad del ser] estaría sustraída así a la pura opinión y conjetura y devuelta a este artesanado de la escritura *(Handwerk der Schrift),* que hoy se ha hecho raro» ... «Tal es lo que nos hace falta en la actual penuria del mundo: menos filosofía y más atención al pensamiento; menos literatura y más cuidados dados a la letra como tal» *(Lettre sur l'humanisme).* «Es necesario liberar la *Dichtung* de la literatura» (Texto publicado por la *Revue de poésie,* París, 1967).

Si, así, «el ser está más alejado que todo lo que es y, sin embargo, más próximo del hombre que cada cosa que es», si «el ser es lo que hay de más próximo», se debe entonces poder decir que el ser es lo próximo del hombre y que el hombre es lo próximo del ser. Lo próximo es lo propio; lo propio es lo más próximo *(prope, proprius)*. El hombre es lo propio del ser, que desde muy cerca le habla al oído, el ser es lo propio del hombre, tal es la verdad que habla, tal es la proposición que da el aquí de la verdad del ser y la verdad del hombre. Esta proposición de lo propio no debe ciertamente ser entendida en un sentido metafísico: lo propio del nombre no es aquí un atributo esencial, el predicado de una sustancia, un carácter entre otros, por muy fundamental que éste sea, de un ser, objeto o sujeto, llamado hombre. No es tampoco en este sentido en el que se puede hablar del hombre como propio del ser. La propiedad, la co-propiedad del ser y del hombre, es la proximidad como inseparabilidad. Pero es como inseparabilidad como se han pensado en la metafísica enseguida las relaciones del ser (sustancia o res) y de su predicado esencial. Como esta co-propiedad del hombre y del ser, tal como es pensada en el discurso de Heidegger, no es óntica, no pone en contacto entre sí a dos «seres», sino, en el lenguaje, el sentido del ser y el sentido del hombre. Lo propio del hombre, su *eigenheit*, su «autenticidad» es relacionarse con el sentido del ser, entenderlo y cuestionarlo *(fragen)* en la ek-sistencia, mantenerse en pie[21] en la proximidad de su luz: *«Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein:* Estar de pie en el claro del ser, es lo que yo llamo la ek-sistencia del hombre. Sólo el hombre posee como propia esta manera de ser.»

Lo que se sacude quizá hoy, ¿no es esta seguridad de lo próximo, esta co-pertenencia y esta co-propiedad del nombre del hombre y del nombre del ser, tal como habita y se habita en la lengua de Occidente, en su oikonomia, tal como está ahí sumergida, tal como está inscrita y olvidada según la historia de la metafísica, tal como se despierta también por la destrucción de la ontoteología? Pero esta sacudida —que no puede venir sino de un cierto afuera— estaba ya exigida en la estructura misma que solicita. Su margen estaba en su propio cuerpo marcada. En el pensamiento y la lengua del ser, el fin del hombre ha estado prescrito desde siempre, y esta prescripción no ha hecho nunca más que modular el equívoco del fin, en el juego del *telos* y de la muerte. En la lectura de este juego, se puede entender en todos sus sentidos el siguiente encadenamiento: el fin del hombre es el pensamiento del ser, el hombre es el fin del pensamiento del ser, el fin del hombre es el fin del pensamiento del ser. El hombre es desde siempre su propio fin, es

[21] He tratado en otra parte («La palabra inspirada», en *La escritura y la diferencia* y en *De la gramatología)* de indicar el paso entre lo próximo, lo «propio» y la erección del «tener-se-de-pie».

decir, el fin de lo suyo propio. El ser es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio.

Ahora querría, para concluir, bajo ciertos títulos muy generales, reunir los signos que parecen, según esta necesidad anónima que aquí me interesa, señalar los efectos de este estremecimiento total sobre lo que por comodidad, con las comillas o precauciones que se imponen, he llamado al comenzar «Francia» o el pensamiento francés.

1. *La reducción del sentido.* La atención al sistema y a la estructura en lo que tiene de más inédito y de más fuerte, es decir, en lo que no recae enseguida en la palabra cultural o periodística o, en el mejor de los casos, en la más pura tradición «estructuralista» de la metafísica, una atención tal, que es rara, no consiste: a) ni en restaurar el motivo clásico del sistema, del que se podría mostrar que está siempre ordenado al *telos,* a la *aletheia* y a la *ousia,* tantos valores reunidos en los conceptos de esencia o de sentido; b) ni en borrar ni en destruir el sentido. Se trata más bien de determinar la posibilidad del sentido a partir de una organización «formal» que en sí misma no tiene sentido, lo cual no quiere decir que sea el no-sentido o el absurdo angustioso vagabundeando alrededor del humanismo metafísico. Ahora bien, si consideramos que la crítica del antropologismo por los últimos grandes metafísicos (Hegel y Husserl sobre todo) se hacía en el nombre de la verdad y del sentido, si consideramos que estas «fenomenologías» —que eran metafísicas— tenían como motivo esencial una reducción al sentido (es literalmente el propósito husserliano), se concibe que la reducción del sentido —es decir, del significado— tome inicialmente la forma de una crítica de la fenomenología. Si se considera, por otra parte, que la destrucción heideggeriana del humanismo metafísico se produce inicialmente a partir de una pregunta hermenéutica sobre el sentido o la verdad del ser, concebimos que la reducción del sentido se opere por una especie de ruptura con un pensamiento del ser que tiene todos los rasgos de un relevo *(Aufhebung)* del humanismo.

2. *La apuesta estratégica.* Una sacudida radical no puede venir más que de afuera. Esta a que me refiero no deriva, pues, más que otra de una cierta decisión espontánea del pensamiento filosófico después de cierta maduración interior de su historia. Esta sacudida se desarrolla en la relación violenta del todo del Occidente con su otro, ya se trate de una relación lingüística (donde se plantea inmediatamente la pregunta de los límites de todo lo que reconduce a la cuestión del sentido del ser), o ya se trate de relaciones etnológicas, económicas, políticas, militares, etc. Lo que además no quiere decir que la violencia militar o económica no sea estructuralmente solidaria de la violencia lingüística. Pero la lógica de toda relación con el exterior es muy compleja y sorprendente. La fuerza y la eficacia del sistema, precisamente, transfor-

man regularmente las transgresiones en «salidas falsas». Teniendo en cuenta estos efectos de sistema, no tenemos, desde el adentro donde «estamos nosotros», más que la elección entre dos estrategias:

1) Intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua. El riesgo aquí es confirmar, consolidar, o relevar sin cesar en una profundidad siempre más segura aquello mismo que se pretende deconstruir. La explicitación continua hacia la apertura corre el riesgo de hundirse en el autismo del cierre.

2) Decidir cambiar de terreno, de manera discontinua e irruptiva, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas. Sin hablar de todas las otras formas de perspectivas en *trompe-l'oeil* a las que se puede dejar tomar un desplazamiento como ese, habitando más ingenuamente, más estrechamente que nunca el adentro que se declara desertar, la simple práctica de la lengua reinstala sin cesar el «nuevo» terreno sobre el más viejo suelo. Se podría mostrar sobre ejemplos numerosos y precisos los efectos de una reinstalación semejante o de una ceguera como esa.

Es evidente que estos efectos no bastan para anular la necesidad de un «cambio de terreno». Es evidente también que entre estas dos formas de deconstrucción la elección no puede ser simple y única. Una nueva escritura debe tejer y entrelazar los dos motivos. Lo que viene a decir de nuevo que es necesario hablar varias lenguas y producir varios textos a la vez. Quería sobre todo señalar que el estilo de la primera deconstrucción es más bien el de las cuestiones heideggerianas, el otro es más bien el que domina en Francia actualmente. Hablo a propósito en términos de estilo dominante: porque hay también rupturas y cambios de terreno en el texto de tipo heideggeriano; porque el «cambio de terreno» está lejos de trastornar todo el paisaje francés al que me refiero; porque es de un cambio de estilo, lo decía Nietzsche, de lo que tenemos necesidad acaso; y si hay estilo, Nietzsche nos lo recordó, debe ser plural.

3) *La diferencia entre el hombre superior y el superhombre.* Bajo este título se señalarían a la vez el recurso a Nietzsche que se hace en Francia cada vez más insistente, cada vez más riguroso, y la división que se anuncia quizá entre dos relevos del hombre. Se sabe cómo, al final del *Zaratustra,* en el momento del «signo», cuando *das Zeichen kommt,* distingue Nietzsche, en la mayor proximidad, en un extraño parecido y una complicidad última, en la víspera de la última separación, del gran Mediodía, al hombre superior *(höherer Mensch)* y al superhombre *(übermensch).* El primero es abandonado a su angustia con un último movimiento de piedad. El último —que no es el último hombre— se despierta y parte, sin volverse hacia lo que deja tras de sí. Quema su texto y borra las hue-

llas de sus pasos. Su risa estallará entonces hacia una vuelta que ya no tendrá la forma de la repetición metafísica del humanismo ni sin duda en mayor medida, «más allá» de la metafísica, la del memorial o de la custodia del sentido del ser, la de la casa y de la verdad del ser. Danzará, fuera de la casa, esta *aktive Vergeszlichkeit,* este «olvido activo» y esta fiesta cruel *(grausam)* de la que habla la *Genealogía de la moral.* Sin duda alguna, Nietzsche ha apelado a un olvido activo del ser: no habría tenido la forma metafísica que le imputa Heidegger.

¿Se debe leer a Nietzsche, con Heidegger, como el último de los grandes metafísicos? ¿Debemos, por el contrario entender la cuestión de la verdad del ser como el último coletazo adormilado del hombre superior? ¿Debemos entender la vigilia como la custodia montada junto a la casa o como el despertar al día que viene, a la víspera de éste en el que estamos? ¿Hay una economía de la vigilia?

Estamos quizá entre esas dos vigilias que también son dos fines del hombre. ¿Pero quién, nosotros?

12 de mayo de 1968



El círculo lingüístico de Ginebra*

* Texto de una comunicación presentada en el Coloquio consagrado a J. J. Rousseau, los días 3 y 4 de febrero de 1965, en Londres. Primera versión publicada en la *Revue internationale de philosophie* (núm. 82, 1967-4), bajo el título «La linguistique de Rousseau».

Los lingüistas se interesan cada vez más en la genealogía de la lingüística. Y reconstituyendo la historia a la prehistoria de su ciencia, descubren numerosos ancestros, a veces con un cierto asombrado reconocimiento. Es en el momento en que los problemas del origen del lenguaje dejan de estar proscritos por los lingüistas (como lo estaban desde fines del siglo XIX), en el momento en que un cierto geneticismo —o un cierto generativismo— vuelve a encontrar su derecho, cuando se despierta el interés por el origen de la lingüística. Podríamos mostrar que éste no es un encuentro fortuito. Esta actividad historiadora no se desarrolla solamente al margen de la práctica científica y sus resultados son ya sensibles. Ya no estamos, en particular, en ese prejuicio según el cual la lingüística como ciencia habría nacido de un solo corte epistemológico —este concepto que se dice bachelardiano y del que se usa o abusa hoy—, y de una ruptura que se habría operado muy cercana a nosotros. No se piensa ya, como Grammont, que «todo lo que es anterior al siglo XIX, no tratándose todavía de lingüística, puede ser despachado en unas líneas»[1]. En un artículo que anuncia su *Lingüística Cartesiana* y que presenta en sus grandes líneas el concepto de gramática generativa, Noam Chomsky declara: «Mi propósito aquí no es justificar el interés de esta investigación, ni describir sumariamente su marcha, sino señalar que nos conduce, *por un curioso rodeo,* a una tradición de pensamiento antiguo, mejor aún, que no constituye un nuevo punto de partida, o una innovación radical, en el dominio de la lingüística y de la psicología»[2].

Si nos instalásemos en el espacio de este «curioso rodeo», no podríamos dejar de encontrar la «lingüística» de Rousseau. Debería uno preguntarse entonces en qué anuncian (pero ¿qué quiere decir aquí

[1] Citado por Chomsky, en *Cartesian Linguistics,* pág. 1. Ver también la nota 1.

[2] *De quelques constantes de la théorie linguistique,* en Diogène, 51, 1965. Subrayado mío. Cfr. también, *Current Issues in Linguistic Theory,* págs. 15 y ss. Gesto análogo en Jakobson que nos remite no sólo a Peirce y, como Chomsky, a Humboldt, sino también a Jean de Salisbury, a los Estoicos y al *Cratilo* de Platón, *A la recherche de l'esence du langage* (Diogène, 51, 1965).

«anunciar»?) lo que tan a menudo estamos tan tentados de considerar como la modernidad misma de la ciencia lingüística, incluso la modernidad como ciencia lingüística, dado que tantas otras ciencias humanas se refieren a ella como a su modelo institutor, la reflexión de Rousseau sobre el signo, sobre el lenguaje, sobre el origen de las lenguas, sobre las relaciones entre habla y escritura, etc. Estamos tanto más estimulados a practicar este rodeo cuanto las referencias principales de Chomsky, en la *Lingüística Cartesiana,* nos llevan de nuevo a esta *Lógica* y a esta *Gramática General y Razonada* de Port Royal que Rousseau conocía bien y que es sabido ha tenido mucho valor para él[3]. Cita, por ejemplo, varias veces el comentario de Duclos a la *Gramática General y Razonada.* Incluso sobre una de estas citaciones se cierra el *Ensayo sobre el origen de las lenguas.* Y Rousseau reconoce su deuda.

La *Lingüística Cartesiana* no hace más que una alusión a Rousseau, en una nota que por una parte lo acerca a Humboldt y por otra parte, no refiriéndose más que a las palabras más generales del segundo *Discurso,* lo presenta como estrictamente cartesiano, al menos en lo que respecta a los conceptos de animalidad y de humanidad. Por más que en un cierto sentido se pueda hablar de un cartesianismo fundamental de Rousseau en este respecto, parece que se le debe reservar un lugar más original y más importante en una historia tal de la filosofía y de la lingüística. En esta dirección, a título de esquema muy preliminar, es donde arriesgaré aquí las proposiciones siguientes.

No podríamos estar autorizados a hablar de una lingüística de Rousseau más que con dos condiciones y en dos sentidos:

1. A condición y en el sentido de una formulación sistemática, que define el proyecto de una ciencia teórica del lenguaje, su método, su objeto, su campo rigurosamente propio; y esto por un gesto que se denominaría «corte epistemológico» por comodidad, sin que esté de ningún modo asegurado que la voluntad declarada de corte tenga un efecto de corte y que el dicho corte sea alguna vez el hecho —único— de una obra o de un autor. Esta primera condición y este primer sentido deberían estar siempre implicados por lo que nosotros titularemos la apertura del campo, entendiéndose que una apertura tal alcanza también a delimitar el campo.

2. A condición y en el sentido de lo que Chomsky llama las «constantes de la teoría lingüística»: que el sistema de los conceptos fundamentales, de las exigencias y de las normas que gobiernan la lingüística llamada moderna, tal como se titula y se representa en su cientificidad como en su modernidad, funcione ya y sea como tal localizable en la empresa de Rousseau, en su texto mismo. Lo que además, sin duda, en modo alguno, sería interpretable como la anticipación genial

[3] «Comenzaba por un libro de filosofía como la *Lógica de Port Royal,* el *Ensayo* de Locke, Malebranche; Leibnitz, Descartes, etc.» (*Confessions,* ed. de la Pléiade, pág. 237).

de un pensador que así habría predicho y preformado la lingüística moderna. ¿No se trata, por el contrario, de un suelo de posibilidad muy general sobre el que se levantan toda suerte de divisiones subordinadas y de periodizaciones secundarias? ¿No se trata de la pertenencia común del proyecto de Rousseau y de la lingüística moderna a un sistema determinado y finito de posibilidades conceptuales, a un lenguaje común, a una reserva de oposiciones de signos (significantes/conceptos) que no es otro, inicialmente, sino el fondo más antiguo de la metafísica occidental? Ésta se articula en sus diversas épocas según esquemas de implicación cuya estructura y cuya lógica no se deja dominar tan fácilmente como se cree a veces: de donde las ilusiones de ruptura, los espejismos de lo nuevo, la confusión o el aplastamiento de los estratos, el artificio de las tomas de muestras y de los cortes, el señuelo arqueológico. El cierre de los conceptos, éste sería el título que podríamos proponer para esta segunda condición y este segundo sentido.

Estas dos condiciones parecen satisfechas; y en estos dos sentidos parece que se puede hablar legítimamente de una lingüística de Rousseau. No podemos señalarlo aquí sino por algunos indicios.

La apertura del campo

Rousseau declara, quiere, declara en todo caso querer romper con toda explicación sobrenatural del origen y del funcionamiento del lenguaje. La hipótesis teológica, si no es simplemente descartada, nunca interviene bajo ese nombre, directamente, en la explicación y en la descripción. Esta ruptura se significa al menos en dos puntos y en dos textos: en el segundo *Discurso* y en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.

Refiriéndose a Condillac, a quien él reconoce deber mucho, Rousseau expresa claramente su desacuerdo en lo que respecta al camino seguido por el *Ensayo* sobre el origen del conocimiento humano. Condillac parece, en efecto, tomar como dado la sociedad constituida —y creada por Dios— en el momento en que plantea la cuestión del lenguaje, de su génesis y de su sistema, de las relaciones entre signos naturales y signos de institución, etc. Ahora bien, Rousseau quiere dar cuenta del surgimiento mismo de la convención, es decir, según él, a la vez de la sociedad y del lenguaje, a partir del «puro estado de naturaleza». Debe así poner entre paréntesis todo lo que Condillac acepta como dado, y eso es, en efecto, lo que pretende hacer.

El concepto de naturaleza lleva así, pues, aquí la carta de la cientificidad, tanto en la exigencia de la explicación natural (no sobrenatural) como en la referencia última al estado de pura naturaleza (pre-social, pre-histórica, pre-lingüística, etc.). El campo del análisis, de la regresión genealógica, de la explicación de funcionamiento está abierto como tal en la exigencia de naturalidad. No queremos decir que Rous-

seau mismo haya abierto este campo y esta exigencia. Simplemente queremos reconocer en ciertos signos que él está atrapado en esta apertura cuya historia y sistema están por constituir. La dificultad de la tarea es tal, y tal la renovación teórica o metodológica exigidas, que esta localización de signos no puede atribuirlos, asignarlos, situarlos más que como adarajas.

Antes incluso de preguntarnos si la naturalidad y la originalidad naturales no son todavía funciones teológicas en el discurso de Rousseau —y en general en todo discurso—, precisemos la crítica dirijida a Condillac. Se podría mostrar —pero no es éste mi propósito aquí— que el procedimiento de Condillac no está tan alejado, en su principio del de Rousseau, y que la referencia teológica se concilia muy bien con la preocupación de explicación natural: «Adán y Eva no debieron a la experiencia el ejercicio de las operaciones de su alma, y, al salir de las manos de Dios, estuvieron, por un extraordinario auxilio en estado de reflexionar y de comunicarse sus pensamientos. Pero supongamos que, algún tiempo después del diluvio, dos niños, de uno y otro sexo, se hayan perdido en el desierto, antes de conocer el uso de ningún signo. Estoy autorizado en este caso, por el hecho que he citado. ¿Quién sabe incluso si no hay algún pueblo que no debe su origen más que a un acontecimiento semejante? Permítaseme hacer la suposición; la cuestión es saber cómo esta nación naciente se ha construido una lengua...» Más abajo, al final de una nota: «Si supongo dos niños en la necesidad de imaginar hasta los primeros signos del lenguaje, es porque he creído que no bastaba para un filósofo con decir que una cosa se ha hecho por vías extraordinarias; sino que su deber era explicar cómo *habría podido* hacerse por medios naturales»[4]. Subrayo este condicional que soporta toda la cientificidad del propósito.

Condillac no renuncia, pues, ni a la explicación natural, ni a conjuntar la cuestión del origen de las lenguas y la del origen de las sociedades. La certeza teológica transige con la explicación natural según un esquema muy clásico donde los conceptos de naturaleza, de experiencia, de creación y de caída son rigurosamente inseparables. (El ejemplo más notable de un «sistema» semejante es sin duda el de Malebranche, que no traigo a colación aquí más que en razón de su influencia bien conocida sobre Rousseau.) El acontecimiento del diluvio, del que se encontrará un análogo en Rousseau, libera aquí el funcionamiento de la explicación natural.

Esto no impide a Rousseau separarse de Condillac, en el punto en que precisamente le reprocha tomar como dado lo que se trata de explicar, a «saber una especie de sociedad ya establecida entre los inventores del lenguaje...» Rousseau no reprocha a Condillac tanto rehusar

[4] *Essai sur l'origine des connaissances humaines, ouvrage ou l'on reduit a un seul principe tout ce qui concerne l'entendement,* 1746 (11, 1, 1).

todo modelo de explicación natural —esto sería injusto— como no radicalizar su concepto de naturaleza: Condillac no redescendería hasta el estado puro de naturaleza para analizar el surgimiento del lenguaje: «Que se me permita considerar un instante las dificultades del origen de las lenguas. Podría contentarme con citar o repetir aquí las investigaciones que ha hecho el Señor Abate de Condillac sobre esta materia, que todas confirman plenamente mi sentimiento y que, acaso, me han dado la primera idea. Pero por la manera en que este filósofo resolvió las dificultades que se plantea a sí mismo sobre el origen de los signos instituidos, mostrando que ha supuesto lo que yo pongo en tela de juicio, a saber, una especie de sociedad ya establecida entre los inventores del lenguaje, creo al remitirme a sus reflexiones, que debo añadir las mías...»[5].

Condillac habría, por tanto, cometido lo que llama Rousseau un poco más abajo «la falta de los que, al razonar sobre el Estado de Naturaleza, transportan ahí las ideas tomadas de la sociedad...».

La preocupación propiamente científica se señala, pues, en la decisión de no recurrir sino a causas puramente naturales. Este es el motivo sobre el que se abre el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*[6], desde su primer párrafo: «Es preciso para decirlo alzarse a alguna razón que dependa de lo local, y que sea anterior a las costumbres mismas: el habla, siendo la primera institución social, no debe su forma sino a causas naturales.» Ahora bien, sin entrar incluso en el contenido de la genealogía natural del lenguaje que nos propone Rousseau, observemos que el llamado «corte epistemológico» corresponde paradójicamente a una especie de ruptura en el campo de la causalidad natural. Si el habla, «primera institución social, no debe su forma[7] sino a causas naturales», éstas actúan ellas mismas como fuerzas de ruptura con la naturaleza,

[5] Segundo *Discours*, ed. de la Pléiade, t. III, pág. 146. Sobre todos los problemas del lenguaje en Rousseau remito especialmente a las tres preciosas notas de Jean Starobinski en esta edición; y por supuesto a los otros trabajos del mismo autor sobre Rousseau, en particular a *La transparence et l'obstacle* (Plon).

[6] Sobre el *Essai*, cfr. la edición notablemente comentada, de Ch. Porset (ed. Ducrós).

[7] Hay que prestar atención a la palabra «forma»: las causas naturales deben producir la variedad de formas del habla como variedad de las lenguas. El *Ensayo* da cuenta de ello por la física, la geografía, la climatología. Esta distinción entre el habla y las lenguas es lo que sostiene la noción de forma al principio del *Ensayo:* «El habla distingue al hombre entre los animales: el lenguaje distingue a las naciones entre sí; no se sabe de dónde es un hombre hasta después de haber hablado. El uso y la necesidad hacen aprender a cada uno la lengua de su país; pero ¿qué es lo que hace que esta lengua sea la de su país y no la de otro? Hay que remontarse para decirlo a alguna razón que se refiera a lo local y que sea anterior a las costumbres mismas; el habla, siendo la primera institución social, no debe su forma más que a causas naturales.» Pero la continuación del texto permite acaso extender la variedad de las formas más allá de la diversidad de las lenguas orales, hasta la multiplicidad de las «sustancias de expresión», de los medios de comunicación. Estos medios naturales son los sentidos y cada sentido tiene su lenguaje. Ver *infra,* págs. 181.

instalando así *naturalmente* un orden radicalmente heterogéneo en el orden natural. Las dos condiciones —aparentemente contradictorias— serían así satisfechas para la constitución de un campo y de un objeto científicos, aquí el lenguaje: una causalidad natural, continuamente natural, y una ruptura dibujando la autonomía y la originalidad irreductibles de un dominio. La cuestión de origen se suspendería de sí misma, no apelaría más a una descripción genealógica continua, real y natural, por no ser más que el índice de una descripción estructural interna.

Todo esto, ciertamente, no carece de dificultad y de una cierta incoherencia aparente que no ha dejado de acusar Rousseau. Se ha hecho tanto más fácilmente cuanto que parece él mismo renunciar varias veces a la explicación natural y admitir una especie de interrupción violenta —catastrófica— en la concatenación de la causalidad natural. Interrupción arbitraria, interrupción de lo arbitrario. Decisión por la cual solamente lo arbitrario y la convención han podido instituirse; se reencontrará la necesidad por todas partes donde se acredite la conceptualidad organizada en torno a la oposición natural/arbitrario, etc. Antes de definir la necesidad de esta ruptura y de este fracaso al menos aparente, antes de subrayar la motivación científica y heurística que aquí transige con su contrario, recordemos brevemente los puntos de aparición bien conocidos.

1. Después de haber intentado, por ficción, una derivación de las lenguas a partir de la dispersión primitiva en el estado de pura naturaleza, a partir del núcleo biológico que une la madre al hijo[8], Rousseau debe retroceder y suponer «esta primera dificultad vencida»: «Notar una vez más que el hijo que tiene que explicar todas sus necesidades, y en consecuencia más cosas que decir a la madre que la madre al hijo, es quien debe hacer el mayor gasto de la invención, y que la lengua que emplea debe en gran parte ser su propia obra; lo que multiplica las lenguas en tan alto número como el de individuos para hablarlas, a lo que contribuye también la vida errante, y vagabunda que no deja a ningún idioma el tiempo de tomar consistencia; pues decir que la madre dicta al hijo las palabras de las que deberá servirse para pedirle tal o cual cosa, esto muestra cómo se enseñan lenguas ya formadas, pero no enseña en absoluto cómo se forman. *Supongamos esta primera dificultad vencida: traspasemos por un momento el espacio inmenso que debió encontrarse entre el puro estado de naturaleza y la necesidad de las lenguas; y busquemos, suponiéndolo necesario, cómo pudieron comenzar a establecerse. Nueva dificultad, todavía peor que la precedente; pues si los hombres tuvieron necesidad del habla para aprender a pensar, todavía más necesidad han tenido de saber pensar para encontrar el arte del habla...»* (*Subrayado mío.*)

2. Y más abajo en el momento mismo que él acepta como dado

[8] Segundo *Discours*, pág. 147.

por posición no sólo «el espacio inmenso que debía encontrarse entre el puro estado de naturaleza y la necesidad de las lenguas», sino también la solución del círculo que exige el habla antes del pensamiento y el pensamiento antes del habla, Rousseau debe todavía, por tercera vez, retroceder ante la tercera dificultad; debe incluso fingir renunciar entonces a la explicación natural para recurrir a la hipótesis de la institución divina. Es verdad que, en el intervalo entre la suposición y la aparente resignación, habrá propuesto toda una teoría del lenguaje; teoría funcional, sistemática, estructural, desarrollada con la ocasión y bajo el pretexto de una cuestión genética, de una problemática ficticia del origen.

Nos aproximaremos a la fórmula de la aparente renuncia, en el *Discurso,* en el punto de la tercera dificultad («En cuanto a mí, asustado de las dificultades que se multiplican, y convencido de la imposibilidad casi demostrada de que las lenguas hayan podido nacer y establecerse por medios puramente humanos, dejo a quien quiera emprenderla la discusión de este difícil problema, qué ha sido lo más necesario, la sociedad ya trabada, para la institución de las lenguas, o las lenguas ya inventadas, para establecimiento de la sociedad» (pág. 151), de tal fórmula del *Ensayo* donde ante la necesidad de reconocer una irrupción imprevisible e inexplicable en el origen de las lenguas (paso del grito inarticulado a la articulación y a la convención), Rousseau cita sin criticarla, aunque sin asumirla, simplemente para ilustrar la dificultad de la explicación natural, la hipótesis teológica del padre Lamy: «En todas las lenguas, las exclamaciones más vivas son inarticuladas; los gritos, los gemidos son simple voz; los mudos, es decir, los sordos, no producen más que sonidos inarticulados. El padre Lamy no concibe incluso que los hombres hubieran podido alguna vez inventar otros, si Dios no les hubiera enseñado expresamente a hablar»[9].

Las tres dificultades tienen la misma forma: círculo por el cual la

[9] *Essai,* cap. IV. Sobre el padre Lamy, remito al estudio de Genevieve Rodis-Lewis, «Un théoricien du langage au XVIIème siècle; Bernard Lamy», en *Le Français modeerne,* enero de 1968, págs. 19-50. Recuerda Rousseau en las *Confesiones* todo lo que debe al padre Lamy: «uno de mis autores favoritos y cuyas obras releo todavía con placer» (pág. 238). Un poco más arriba: «Este gusto que tenía él [M. Salomón] se extendió a los temas que trataba, y comencé a buscar los libros que podían ayudarme a entenderlo mejor. Los que mezclaban la devoción a la ciencia eran los más convenientes; tales eran particularmente los del Oratorio y de *Port-Royal.* Me puse a leerlos o más bien a devorarlos. Cayó entre mis manos uno del padre Lamy titulado, *Entretiens sur les sciences.* Era una especie de introducción al conocimiento de los libros que tratan de ellas. Lo leí y releí cien veces. Resolví convertirlo en mi guía» (pág. 232). Podríamos destacar más de una correspondencia entre las dos teorías del lenguaje, especialmente en lo que respecta a las relaciones entre habla y escritura. Podemos leer en la *Rhétorique* del padre Lamy: «Las palabras sobre un papel son como un cuerpo muerto que está tendido en el suelo. En la boca que aquel que los profiere son eficaces; sobre el papel carecen de vida, incapaces de producir los mismos efectos» (pág. 285). Y «un discurso escrito está muerto», «el tono, los gestos, el aire del rostro del que habla sostienen sus palabras» (citado por G. Rodis-Lewis, art. cit., pág. 27)...

tradición (o transmisión) y la lengua, el pensamiento y la lengua, la sociedad y la lengua se preceden una a otra, se postulan y se producen recíprocamente. Pero estas dificultades aparentes y aparentemente reconocidas tienen un envés del que son de alguna manera el premio. Es que el círculo, como círculo vicioso, como círculo lógico, constituye al mismo tiempo la autonomía rigurosamente limitada, cerrada y original de un campo. Si no hay entrada en el círculo, si éste es cerrado, si estamos siempre ya instalados, si siempre ha comenzado ya a arrastrarnos en su movimiento, en cualquier punto que entremos en él, es que forma una figura perfectamente inderivable, por un movimiento de causalidad continua, de otra cosa diferente de sí misma. Una iniciativa absoluta, absolutamente irruptible lo ha planteado decisoriamente a la vez abierto y cerrado. La sociedad, la lengua, la convención, la historia, etc., forman, con todas las posibilidades que le son solidarias, un sistema, una totalidad organizada cuya originalidad puede constituir el objeto de una teoría. Más allá de sus efectos negativos y esterilizantes, más allá de la cuestión a la cual parece no poder responder lógicamente, el «círculo lógico» delimita positivamente un círculo epistemológico, un campo cuyos objetos serán específicos. El estudio de este campo como tal, tiene como condición que en un cierto punto la derivación genética y factual sea interrumpida. Genealogía ideal o descripción estructural, éste es el proyecto de Rousseau. Citemos una vez más este texto: «Comencemos, pues, por descartar todos los hechos, puesto que no tocan en absoluto a esta cuestión. No es necesario tomar las Investigaciones, en las que se puede entrar sobre este tema, por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales; más propios para aclarar la naturaleza de las cosas que para mostrar el origen verdadero, y semejantes a los que hacen todos los días nuestros físicos sobre la formación del mundo» (pág. 132-133).

3. Es lo que da cuenta, en el *Ensayo,* de la intervención absolutamente imprevisible de este «movimiento ligero» del dedo que produce el nacimiento de la sociedad y de las lenguas. Como el sistema del estado de Naturaleza no podía salir de sí mismo, no podía por sí mismo salir de sí mismo (segundo *Discurso,* pág. 162), no podía, por tanto, interrumpirse espontáneamente, era necesario que una causalidad perfectamente exterior viniera a provocar —arbitrariamente— esta salida que no es otra precisamente que la posibilidad de lo arbitrario. Pero esta causalidad arbitraria y exterior deberá actuar también según vías naturales o cuasi naturales. La causalidad de ruptura deberá ser a la vez natural y exterior al estado de pura Naturaleza, y especialmente al estado de la naturaleza, al estado de la tierra que corresponde al estado de naturaleza. Solamente una revolución terrestre, o más bien una catástrofe de la revolución terrestre, puede proveer el modelo de esta causalidad. Es el centro del *Ensayo:* «Supongamos una primavera perpetua sobre la tierra; supongamos por todas partes agua, ganado, pastos; su-

pongamos los hombres, saliendo de las manos de la naturaleza, una vez dispersos en medio de todo ello: yo no imagino cómo habrían renunciado alguna vez a su libertad primitiva y abandonado la vida aislada y pastoril, tan conveniente a su indolencia natural, para imponerse sin necesidad la esclavitud, los dolores, las miserias inseparables al estado social. Aquel que quiso que el hombre fuera sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. En este movimiento ligero veo cambiar la faz de la tierra y decidir la vocación del género humano: oigo a lo lejos los gritos de alegría de una multitud insensata; veo edificar los palacios y las ciudades; veo nacer las artes, las leyes, el comercio; veo formarse los pueblos, extenderse, sobre ciertos puntos de su morada para devorarse mutuamente, hacer un espanto de desierto del resto del mundo, digno monumento de la unión social y de la utilidad de las artes»[10].

Esta ficción tiene la ventaja de dibujar un modelo de explicación de la salida fuera de sí de la naturaleza; esta salida es a la vez absolutamente natural y artificial, debe a la vez respetar y violar la legalidad natural. La naturaleza se invierte a sí misma, cosa que no puede hacer sino a partir de un punto de exterioridad absoluto a ella misma, es decir, de una fuerza a la vez nula e infinita. Al mismo tiempo, este modelo respeta la heterogeneidad de los dos órdenes o de dos momentos (naturales y sociedad, no lenguaje y lenguaje, etc.) y coordina, según lo que hemos analizado en otra parte bajo el nombre de suplementaridad[11], lo continuo y lo discontinuo. Pues la interrupción absoluta, la revolución imprevisible que ha hecho posible el lenguaje, la institución, la articulación, lo arbitrario, etc., no ha hecho, sin embargo, sino desarrollar virtualidades ya presentes en el estado de pura naturaleza. Como se dice en el segundo *Discurso*, «... la "perfectibilidad", las virtudes sociales, y las otras facultades que había recibido el hombre natural en potencia, no podían desarrollarse nunca en sí mismas...; tenían necesidad para ello del concurso fortuito de varias causas extranjeras que podían no nacer nunca, y sin las cuales él hubiera permanecido eternamente en su condición primitiva» (pág. 162).

La noción de virtualidad asegura así una función de cohesión y de soldadura entre los órdenes discontinuos, como entre las dos temporalidades —progresión insensible y ruptura tajante— que ritman el pasaje de la naturaleza a la sociedad[12]. Pero, incluso si los conceptos de pura

[10] Cap. IX. Cfr. también el Fragmento sobre *L'influence des climats sur la civilisation* (Pl. t. III, pág. 531) y *De la Grammatologie*, pág. 360 y ss.

[11] *Ibíd.*

[12] Señalando la ruptura absoluta que debe separar —en derecho y estructuralmente— la naturaleza y la lengua o la sociedad, Rousseau hace alusión «a las penas inconcebibles y al tiempo infinito que ha debido costar la primera invención de las Lenguas» *(Discours*, pág. 146), al «progreso casi insensible en los comienzos»; «pues cuanto más lentos eran en suceder los acontecimientos más rápidamente son descritos» (pág. 167).

naturaleza y de virtualidad, incluso si el movimiento del dedo original puede todavía suplir la hipótesis teológica, incluso si en otra parte apela a la providencia divina, Rousseau todavía puede pretender prescindir directamente en una cierta superficie de su discurso, de toda explicación sobrenatural y, poniendo entre paréntesis toda historia y toda cronología factual, proponer un orden estructural del origen y de la función del lenguaje. Haciendo esto, respetando siempre el orden original de la lengua y de la sociedad, lo pone y lo mantiene sistemáticamente en correlación con el orden de la naturaleza e inicialmente con el orden geológico o geográfico de esta naturaleza. Así la tipología de las lenguas será regulada, en el *Ensayo,* sobre una topología general y se tendrá en cuenta la «diferencia local» en el origen de las lenguas (cap. VIII). A la oposición norte/sur corresponde la oposición de las lenguas de pasión a las lenguas de necesidad que se distinguen por la predominancia concedida en éstas a la articulación, a la acentuación en aquéllas, a la consonante en éstas, a la vocal en aquéllas, en éstas a la exactitud y a la propiedad, en aquéllas a la metáfora. Éstas —las lenguas del norte— se prestan mejor a la escritura; aquéllas la rehúsan naturalmente. Tendremos, pues, una serie de correlaciones. En el polo del origen, lo más próximo al nacimiento de la lengua, está la cadena origen - vida - mediodía - verano - calor - pasión - acentuación - vocal - metáfora - canto, etc. En el otro polo, a medida que nos alejamos del origen: decadencia - enfermedad - muerte - norte - invierno - frío - razón - articulación - consonante - propiedad - prosa - escritura. Pero, por un extraño movimiento, cuanto más se aleja uno del origen, más tendemos a volver, de este lado del origen, hacia una naturaleza que todavía no se ha despertado a la palabra y a todo lo que nace con ella. Y, entre las dos series polares, relaciones reguladas de suplementaridad: la segunda serie se añade a la primera para sustituirla, pero supliéndole una falta, para añadir algo nuevo, una adición, un accidente, un excedente que no habría debido ocurrir. Haciendo esto, ahondará una nueva falta o agravará la falta original, lo que denominará un nuevo suplemento, etc. La misma lógica funciona en la clasificación —histórica y sistemática— de las escrituras (pictórica, ideográfica, fonética)[13]. Pero aunque la escritura posea una relación regulada con el estado de la lengua («Otro medio de comparar las lenguas y juzgar acerca de su antigüedad se extrae de la escritura», *Ensayo,* ap. V), su sistema forma una totalidad independiente en su organización interna y en su principio : «El arte de escribir no se parece en nada al de hablar. Obedece a necesi-

[13] «Estas tres maneras de escribir responden bastante exactamente a los tres estados diversos bajo los cuales se puede considerar a los hombres reunidos en nación. La pintura de los objetos conviene a los pueblos salvajes; los signos de las palabras y las proposiciones a los pueblos bárbaros; y el alfabeto a los pueblos civilizados» (cap. V). A la división precedente se remiten los tres estados del hombre considerado con respecto a la sociedad. El salvaje es cazador, el bárbaro es pastor, el hombre civil es labriego» (cap. IX).

dades de otra naturaleza, que nacen más pronto o más tarde, según circunstancias completamente independientes de la duración de los pueblos» *(ibíd)*.

Tales serían, reducidos a su esquema más pobre, más general, el más principal, los motivos de una apertura del campo lingüístico. ¿Rousseau ha practicado él mismo y completamente solo esta apertura o bien está ya cogido y comprendido en ella? La pregunta no está todavía bastante elaborada, los términos son todavía demasiado ingenuos, la alternativa es todavía demasiado sumaria para una respuesta. Ninguna problemática, ninguna metodología nos parece hoy en estado de medirse, con las dificultades que se anuncian efectivamente bajo estas preguntas. Se dirá, pues, sin gran riesgo siempre en forma de adaraja, que a pesar de la masa de los préstamos, la geografía complicada de las fuentes, la situación pasiva en un medio, lo que empíricamente se ataca para nosotros bajo el título de la «obra de Jean-Jacques Rousseau» nos ofrece un esfuerzo relativamente original y relativamente sistemático para delimitar el campo de una ciencia lingüística. Recibiremos acaso más fácilmente la pobreza de estas proposiciones, hoy, si se piensa en las imprudencias, incluso en las necedades de las que nos guardan, al menos provisionalmente.

Por supuesto, no se trataba de comparar el contenido del saber lingüístico moderno descubierto en un campo semejante con el contenido del saber lingüístico. Pero la desproporción que haría irrisoria una comparación semejante es una desproporción de contenido: se reduce totalmente cuando se trata de las intenciones teóricas, de los lineamientos, de los conceptos fundamentales.

El cierre de los conceptos

Ahora estaremos tentados de invertir la marcha de verificación y de hacer aparecer, a partir de ciertas tentativas ejemplares de la lingüística, el hilo que reconoce a Rousseau. No podremos insistir aquí más que sobre el ejemplo de la lingüística y de la semiología saussureanas, justificados en ello a la vez por la importancia de esta raíz de las teorías modernas y por la evidencia o el número de analogías que nos promete.

1. Rousseau y Saussure conceden un privilegio ético y metafísico a la voz, los dos sitúan la inferioridad y la exterioridad de la escrirura con relación al «sistema interno de la lengua» (Saussure), y este gesto, que tiene consecuencias sobre el conjunto de sus discursos, se expresa en fórmulas cuyo parecido es sorprendente a veces. Así,

Saussure: «Lenguaje y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es representar el primero» *(Curso de lingüística general,* pág. 45).

Rousseau: «Las lenguas están hechas para ser habladas, la escritura no sirve sino de suplemento del habla..., la escritura no es más que la representación del habla» (*Fragmento sobre la Pronunciación,* PL., t. II, págs. 1249-1252).

Saussure: «Cuando decimos que es preciso pronunciar una letra de tal o tal manera, se toma la imagen por el modelo... Para explicar esta rareza, se añade que, en este caso, se trata de una pronunciación excepcional» (pág. 52).

Rousseau: «La escritura no es sino la representación del habla; es extraño que se ponga más cuidado en determinar la imagen que el objeto» (*ibíd.*).

Y podríamos multiplicar las citas para mostrar que los dos temen los efectos de la escritura sobre el habla y los condenan desde un punto de vista moral. A todas las invectivas de Rousseau contra una escritura que «altera» y «enerva» la lengua obstaculiza la libertad de la vida (*Ensayo,* caps. V y XX) hacen eco las puestas en guardia de Saussure: «El objeto lingüístico no está definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada: este último constituye en sí mismo este objeto» (pág. 45). «La escritura vela la vista de la lengua: no es una vestidura sino un disfraz» (pág. 51). La ligadura de la escritura y de la lengua es «superficial», «artificial». Y sin embargo, la escritura «usurpa el papel principal» y «la relación natural se invierte» (pág. 47). La escritura es, pues, una «trampa», su acción es «viciosa» y «tiránica» (hoy diríamos despótica); sus fechorías son monstruosidades, «casos teratológicos», «la lingüística debe ponerlos en observación en un compartimento especial» (pág. 54). En fin, Rousseau y Saussure consideran la escritura no-fonética —por ejemplo, una característica universal de tipo leibnitziano— como el mal mismo[14].

2. Los dos hacen de la lingüística una parte de la semiología general, no siendo ésta sino una rama de la psicología social que depende de la psicología general y de la antropología general.

Saussure: «Podemos así, pues, concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social; formaría parte de la psicología social, y en consecuencia de la psicología general; la llamaremos semiología (del griego *semeión,* «signo».) Nos enseñaría en qué consisten los signos, qué leyes los rigen. Puesto que todavía no existe, no podemos decir lo que será; pero tiene el derecho a la existencia, su lugar está determinado por anticipado. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general, las leyes que descubra la semiología serán aplicables a la lingüística, y ésta se encontrará así vinculada a un dominio bien definido en el conjunto de las ciencias humanas. Al psicólogo incumbe determinar el lugar exacto de la semiología» (pág. 33).

Rousseau nos proponía también, desde el primer capítulo del *Ensa-*

[14] Cfr. *De la Grammatologie,* págs. 57 y 429.

yo sobre el origen de las lenguas («Sobre los diversos medios de comunicar nuestros pensamientos»), una teoría general de los signos ordenada según las regiones de la sensibilidad que proporcionan las diversas sustancias significantes. Esta semiología general forma parte de una sociología y de una antropología generales. El habla es «la primera institución social», no podemos, pues, estudiarla más que estudiando el origen y la estructura general de la sociedad y en el interior de una teoría general de las formas y de las sustancias de significación. Esta teoría es inseparable de una psicología de las pasiones. Pues «la primera invención del habla no viene de las necesidades, sino de las pasiones» (cap. XXI). «Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser que siente, que piensa y semejante a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos le hizo buscar los medios. Estos medios no pueden extraerse más que de los sentidos, los únicos instrumentos por los cuales un hombre puede actuar sobre otro. He aquí, pues, la institución de los signos sensibles para expresar el pensamiento. Los inventores del lenguaje no hicieron este razonamiento, pero el instinto les sugirió su consecuencia. Los medios generales por los cuales podemos actuar sobre los sentidos del prójimo se limitan a dos, a saber, el movimiento y la voz. La acción del movimiento es inmediata por el tacto o mediata por el gesto: la primera, que tiene por término la longitud del brazo, no puede transmitirse a distancia: pero la otra alcanza tan lejos como el radio visual. Así sólo quedan la vista y el oído como órganos pasivos del lenguaje entre hombres dispersos» (cap. I). Sigue una confrontación de la lengua de gestos y de la lengua de voz que, aunque sean las dos «naturales», dependen desigualmente de la convención. Desde este punto de vista, Rousseau puede ciertamente hacer un elogio de los signos mudos que son más naturales y más inmediatamente elocuentes. Pero al unir la sociedad a la pasión y a la convención, concede un privilegio al habla en el interior del sistema general de los signos; y como consecuencia a la lingüística en el interior de la semiología. Es el tercer punto de una comparación posible de los principios o del programa.

3. El privilegio del habla está ligado en particular, en Saussure como en Rousseau, al carácter institucional, convencional, arbitrario, del signo. El signo verbal es más arbitrario, piensan Rousseau y Saussure, que los otros signos:

Saussure: «... los signos enteramente arbitrarios realizan mejor que los otros el ideal del procedimiento semiológico; es la razón por la que la lengua, el sistema de expresión más complejo y más difundido, es también el más característico de todos; en este sentido la lingüística puede convertirse en el patrón general de toda semiología, aunque la lengua no sea más que un sistema particular» (pág. 101).

Rousseau: «Aunque la lengua del gesto y la de la voz sean igualmente naturales, sin embargo la primera es más fácil y depende menos

de las convenciones» (cap. I). Y por otra parte, sólo la lingüística es una ciencia antropológica, social y psicológica, puesto que «la lengua de convención no pertenece más que al hombre (cap. I) y el origen del habla está en la pasión y no en la necesidad («Es, pues, creíble que las necesidades dictaran los primeros gestos y que las pasiones arrancaran las primeras voces»; cap. II). Esta es la explicación del hecho de que el lenguaje sea originariamente metafórico (cap. III). La originalidad del dominio lingüístico depende de la ruptura con la necesidad original, ruptura que a la vez inaugura la pasión, la convención y el habla.

4. Por la misma razón y como lo hará Saussure, Rousseau rehúsa toda pertinencia al punto de vista fisiológico en la explicación del lenguaje. La fisiología de los órganos fonadores no es una parte intrínseca de la disciplina lingüística. Con los mismos órganos, sin ninguna diferencia anatómica o fisiológica asignable, los hombres hablan y los animales no hablan.

Saussure: «La cuestión del aparato vocal es, pues, secundaria en el problema del lenguaje» (pág. 26).

Rousseau: «La lengua de convención no pertenece más que al hombre. He aquí por qué el hombre hace progresos, sea para bien sea para mal, y por qué los animales no los hacen. Esta sola distinción parece conducir lejos: lo explicamos, se dice, por la diferencia de los órganos. Yo tendría curiosidad por ver esta explicación» (*Ensayo,* cap. I. Encontraremos otros textos análogos, en razón de la actualidad y de la agudeza de este debate en el momento en que Rousseau redactaba el *Diccionario de Música.* Cfr. especialmente el artículo «Voz y la crítica de Dodart», citada por Duclos en la *Enciclopedia,* en «Declamación de los antiguos»).

5. Si el animal no habla, es que no articula. La posibilidad del lenguaje humano, su emergencia fuera del grito animal, lo que hace posible el funcionamiento de la lengua convencional es, pues, la articulación. La palabra y el concepto de articulación desempeñan un papel central en el *Ensayo,* a pesar del sueño de una lengua natural, de un lenguaje de canto inarticulado, sobre el modelo de la neuma. En el *Curso,* inmediatamente después de haber anotado que «la cuestión del aparato vocal es, pues, secundaria en el problema del lenguaje», Saussure añade: «Una cierta definición de lo que se llama lenguaje articulado podría confirmar esta idea. En latín *articulus* significa "miembro, parte, subdivisión en una serie de cosas"; en materia de lenguaje, la articulación puede designar o bien la subdivisión de la cadena hablada en sílabas, o bien la subdivisión de la cadena de las significaciones en unidades significativas; en este sentido se dice en alemán *gegliederte Sprache.* Al ligarse a esta segunda definición, se podría decir que no es el lenguaje hablado lo natural en el hombre, sino la facultad de constituir una lengua, es decir, un sistema de signos distintos que corresponden a ideas distintas» (pág. 26).

Se podría llevar muy lejos, más allá de las generalidades programáticas y principales, el inventario de estas analogías. Como su encadenamiento es sistemático, podemos decir *a priori* que ningún lugar de los dos discursos escapa de ahí completamente. Basta, por ejemplo, que se acredite absolutamente, aquí o allá, la oposición naturaleza / convención, naturaleza / arbitrario, o animalidad / humanidad, los conceptos de signo (significante / significado) o de representación (representante / representado), etc., para que la totalidad del discurso sea sistemáticamente afectada. Los efectos de una oposición semejante —de la que se sabe que remonta más allá de Platón —pueden dar lugar a un análisis infinito al que no escapa ningún elemento del texto. Este análisis está supuesto con derecho por toda pregunta, por necesaria y legítima que sea, sobre la especificidad de los efectos de una misma oposición en textos diferentes. Pero los criterios clásicos de estas diferencias («lengua», «época», «autor», «título y unidad de la obra», etc.) son tanto más derivados y se convierten hoy en profundamente problemáticos.

En el interior del sistema de una misma conceptualidad fundamental (fundamental, por ejemplo, en el punto en que la oposición de la *physis* a sus otros *—nomos, teche—* que ha abierto toda la serie de las oposiciones naturales / ley, naturaleza / convención, naturaleza / artes, naturaleza / sociedad, naturaleza / libertad, naturaleza / historia, naturaleza / espíritu, naturaleza / cultura, etc., ha gobernado, a través de la «historia» de sus modificaciones, todo el pensamiento y todo el lenguaje de la filosofía de la ciencia hasta el siglo XX), el juego de las implicaciones estructurales, la movilidad y la intricación de los estratos sedimentarios son bastante complejos, bastante poco lineales, para que la misma coacción dé lugar a transformaciones sorprendentes, a cambios parciales, a sutilezas diferentes, a vueltas atrás, etc. Así es como se podrán criticar, por ejemplo, legítimamente ciertos elementos del proyecto saussureano, y esto haciendo reencontrar motivos presasussureanos; o incluso criticar a Saussure a partir de Saussure o incluso a partir de Rousseau. Esto no impedirá que «todo esté» de una cierta manera en el interior del discurso de «Saussure» y en el parentesco que lo une a «Rousseau». Simplemente, esta unidad de la totalidad debe ser diferenciada de un modo distinto al utilizado habitualmente, para poder dar cuenta de este juego. Sólo con esta condición podremos, por ejemplo, explicar la presencia, en el texto de «Rousseau», de los motivos indispensables a los lingüistas que, a pesar de su deuda con respecto a Saussure, no critican menos su fonologismo, su psicologismo (Hejelmeslev)[15], su taxonomismo (Chomsky)[16]. Al prestar atención a la sutileza de estos desplazamientos, se podría detectar en el segundo *Discurso*

[15] «La stratification du langage», 1954, en *Essais linguistiques,* pág. 56 y los *Prolegomenes à une theorie du langage,* 1943, tr. fr. Canger, Ed. De Minuit, 1971.

[16] Cfr., por ejemplo, *Current Issues in Linguistic Theory* (1964), págs. 23 y ss.

y en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* las premisas conceptuales de la glosemática y de la teoría de la gramática generativa. Veremos enseguida funcionando, bajo otros nombres, las oposiciones combinadas de las nociones de «substancia» y de «forma», de «contenido» y de «expresión», y cada una de las dos primeras alternativamente aplicada, como en la glosemática, a cada una de las dos últimas. ¿Y cómo no reconocer a Rousseau todo eso de lo que se da crédito a la «lingüística cartesiana»? ¿Él que había comenzado por la *Lógica de Port Royal* no ha asociado, desde el principio, el tema de la creatividad de lenguaje al de una génesis estructural de la gramaticalidad general?[17].

Una vez más, no se trata de comparar el contenido de las doctrinas, la riqueza de los saberes positivos; solamente de destacar la repetición o la permanencia, en un estrato profundo del discurso, de ciertos esquemas fundamentales y de ciertos conceptos directores. Luego, a partir de allá, de comenzar a elaborar preguntas. Sobre la posibilidad, sin duda, de tales «anticipaciones», que algunos podrían juzgar «sorprendentes» inicialmente. Pero también sobre un cierto cierre de los conceptos: sobre la metafísica en la lingüística o, como queramos, sobre la lingüística en la metafísica.

[17] Por ejemplo, en la Primera Parte del segundo *Discours,* cuando describe Rousseau el orden en que se produce la «División del discurso en sus partes consecutivas», el origen de la distinción entre el sujeto y el atributo, el verbo y el nombre, a partir de la indiferenciación primitiva («dieron a cada palabra el sentido de una proposición entera...» ... «los sustantivos no fueron al principio, sino nombres propios», «el infinitivo —el presente del infinitivo— fue el único tiempo de los verbos, y en lo que respecta a los adjetivos la noción no debió desarrollarse sino muy difícilmente, porque todo adjetivo es una palabra abstracta, y las abstracciones son Operaciones penosas del espíritu», etc. (pág. 149). Descripción, una vez más, como es evidente, de un orden más que de una historia, aunque esta última distinción no sea ya pertinente en una lógica de la suplementaridad.

La forma y el querer-decir*

Nota sobre la fenomenología del lenguaje

* Primera versión publicada en el *Revue internationale de philosophie*, 1967-3, núm. 81.

To gar ikhnos tou amorphou morphè.
PLOTINO.

La fenomenología no ha criticado a la metafísica en sus hechos sino para restaurarla. Le ha dicho su hecho para despertarla a la esencia de su tarea, a la originalidad auténtica de su diseño. *Las Meditaciones Cartesianas* lo recuerdan en sus últimas páginas: contra la especulación «aventurera», contra la metafísica «ingenua» ya «degenerada», es preciso volver hacia el proyecto crítico de la «filosofía primera». Si ciertas metafísicas despiertan la sospecha, si incluso la totalidad de la metafísica es «suspendida» por la fenomenología, ésta no excluye la «metafísica en general».

El concepto de forma podría servir de hilo conductor si se quisiera seguir en la fenomenología este movimiento de crítica purificadora. Si la palabra «forma» traduce de manera muy equívoca varias palabras griegas, podemos, sin embargo, estar seguros de que éstas últimas llevan todas a conceptos fundamentadores de la metafísica. Al reinscribir las palabras griegas (*eidos* y *morphè,* etc.) en la lengua fenomenológica, al jugar con las diferencias entre el griego, el latín y el alemán, Husserl ha querido ciertamente sustraer los conceptos a las interpretaciones metafísicas sobrevenidas, que han venido tarde, acusadas de haber dejado en depósito, en la palabra, toda la carga de una sedimentación invisible[1]. Pero esto era todavía para recoinstituir contra los primeros, contra Platón y Aristóteles, un sentido originario que ha comenzado por ser pervertido, desde su inscripción en la tradición. Se trate de determinar el *eidos* contra el «platonismo», la forma (Form) (en la problemática de la lógica y de la ontología formales) o la *morfè* (en la problemática de la constitución transcendental y en sus relaciones con la *hylè)* contra Aristóteles, el poder, la vigilancia, la eficacia de la crítica siguen siendo intrametafísicas por todo su recurso. ¿Cómo podría ser de otra manera? Desde el momento en que nos servimos del concepto de forma

[1] Cfr. la *Introduction aux idées directrices pour una phénomenologie,* I (*Idées,* I).

—aunque sea para criticar otro concepto de forma—, debemos recurrir a la evidencia de un foco de sentido. Y el medio de esta evidencia no puede ser más que la lengua de la metafísica. Sabemos lo que quiere decir «forma» en ella, cómo se regula la posibilidad de sus variaciones, cuál es el límite de la misma y en qué campo pueden mantenerse todas las contestaciones imaginables referentes a ello. El sistema de las oposiciones en las cuales puede pensarse una cosa como la forma, la formalidad de la forma, es un sistema finito. No basta además decir que «forma» tiene para nosotros un sentido, un centro de evidencia, o que su esencia se nos da como tal; en verdad este concepto no se deja, nunca se ha dejado disociar del aparecer, del sentido, sólo una forma tiene o es una esencia, sólo una forma se presenta como tal. Es este un punto de certeza que ninguna interpretación de la conceptualidad platónica o aristotélica puede desplazar. Todos los conceptos por los cuales se ha podido traducir y determinar *eidos* o *morfê* conducen al tema de la presencia en general. La forma es la presencia misma. La formalidad es aquello que se presenta de la cosa en general, lo que se deja ver, se da a pensar. Que el pensamiento metafísico —y en consecuencia la fenomenología— sea pensamiento del ser como forma, que en ella el pensamiento se piense como pensamiento de la forma, y de la formalidad de la forma, no es, pues, sino una necesidad y se percibirá un último signo de ello en el hecho de que Husserl determine el presente vivo *(lebendige Gegenwart)* como la «forma» última, universal, absoluta de la experiencia transcendental en general.

Por más que el privilegio de la teoría no sea, en la fenomenología, tan simple como a veces se ha querido decir, por más que los teoretismos clásicos se vuelvan a poner profundamente en tela de juicio, la dominación metafísica del concepto de forma no puede no dar lugar a cierta sumisión a la mirada. Esta sumisión sería siempre sumisión del sentido a la mirada, del sentido al sentido de la vista, puesto que el sentido en general es el concepto mismo de todo campo fenomenológico. Podríamos desarrollar las implicaciones de una *mise en regard** semejante. Podríamos hacerlo en numerosas direcciones y procediendo a partir de los lugares aparentemente más diversos de la problemática y del texto fenomenológicos: mostrar, por ejemplo, cómo esta *mise en regard* y este concepto de forma permiten circular entre el proyecto de ontología formal, la descripción del tiempo o de la intersubjetividad, la teoría latente de la obra de arte, etc.

Pero si el sentido no es el discurso, su relación, en cuanto a esta *mise en regard,* merece sin duda alguna atención particular. Así hemos escogido cerrar aquí el ángulo y aproximarnos más bien a un texto que conviene al estatus del lenguaje en *Ideas I*. Entre la determinación de este estatus, el privilegio de lo formal y la predominancia de lo teórico, se

* *Mise en regard* debe interpretarse como «exposición a la mirada». *(N. del T.)*

organiza en sistema una cierta circulación. Y sin embargo, la coherencia parece ahí trabajada por un cierto afuera de esta relación con el afuera que es la relación con la forma. De esta circularidad y de este malestar queremos solamente destacar algunos signos a título preliminar, fundándonos en la certeza de que no sólo *Ideas I* no contradice las *Investigaciones lógicas* sobre este punto, las explicita, por el contrario, continuamente, sino también que nada más allá de *Ideas I* ha puesto de nuevo en tela de juicio estos análisis.

El querer-decir en el texto

Durante más de dos tercios del libro, todo ocurre como si la experiencia transcendental fuera silenciosa, no habitada por lenguaje alguno; más bien desertada por la expresividad como tal, puesto que, desde las *Investigaciones,* Husserl ha determinado, en efecto, la esencia o el *telos* del lenguaje como expresión *(Ausdruck).* La descripción transcendental de las estructuras fundamentales de toda experiencia se prosigue hasta el fin de la penúltima «Sección» sin que el problema del lenguaje sea ni siquiera tratado superficialmente. El mundo de la cultura ha sido evocado, y el de la ciencia, pero incluso si de hecho los predicados de la cultura y de la ciencia son impensables fuera de un mundo de lenguaje, se concedía uno el derecho, por razones de método, de no considerar el «estrato» de la expresión, de ponerlo provisionalmente entre paréntesis.

Este derecho no puede concedérselo Husserl más que suponiendo que la expresividad constituya un «estrato» *(Schicht)* original y rigurosamente delimitado de la experiencia. Que los actos de expresión sean originales e irreductibles, es aquello de lo que las *Investigaciones* habían propuesto una demostración insistente y que sigue presupuesto en *Ideas 1.* Se puede, pues, llegar a un cierto momento del itinerario descriptivo, podemos pues llegar a considerar la expresividad lingüística como un problema circunscrito. Y se sabe ya en el punto en que se lo aborda, que el «estrato del logos» estará comprendido en la estructura más general de la experiencia, aquella cuyos polos y correlaciones acabamos de describir: la oposición en paralelo de la *noesis* y del *noema.* Estaría entonces comprendido que, por muy original que sea, el estrato del *logos* debería organizarse según el paralelismo de la *noesis* y del *noema.* El problema del «querer-decir» *(bedeuten)*[2] es abordado en la párrafo 124, titulado «El estrato noético-noemático del "logos". Acto y contenido del querer-decir *(Bedeuten und Bedutung).*» La metáfora del estrato *(Schicht)*

[2] He intentado justificar esta traducción en *La voix et le phenomene, Introduction au problème du signe dans la phénomenologie* de Husserl (P.U.F., 1967), que remite sobre todo a la primera de las *Investigaciones Lógicas.*

tiene dos implicaciones: por una parte el querer-decir está fundamentado sobre algo diferente de sí mismo, y esta dependencia será sin cesar confirmada por el análisis de Husserl. Por otra parte, constituye un estrato cuya unidad puede ser rigurosamente delimitada. Ahora bien, si la metáfora del estrato está acreditada a lo largo de todo este párrafo, no será menos puesta en duda en las últimas líneas. Esta sospecha no es puramente retórica, traduce una profunda inquietud en cuanto a la fidelidad descriptiva del discurso. Si la metáfora del estrato no responde a la estructura que queremos describir, ¿cómo ha podido ser útil durante tanto tiempo? «En efecto, no hay que suponer excesivas cosas de la imagen de la estratificación *(Schichtung);* la expresión no es una especie de barniz adherido *(übergelagerter Lack)* o de vestidura sobreañadida; es una formación espiritual *(geistige Formung)* que ejerce nuevas funciones intencionales con respecto al estrato intencional subyacente *(an der intentionalen Unterschicht)* y que está afectada correlativamente por las funciones intencionales de este último»[3].

Esta desconfianza con relación a una metáfora se manifiesta en el momento en que una nueva complicación del análisis se hace necesaria. He querido señalar aquí solamente que el esfuerzo por aislar el «estrato» lógico de la expresión halla, antes de las dificultades de su tema, las de su enunciación. El discurso se enreda en el juego de las metáforas. El del estrato, lo veremos, está lejos de ser el único.

Ya se trate de acorralar lo que en el discurso asegura la función propiamente *lógica;* que la esencia o el telos del lenguaje estén determinados aquí como *lógicos;* que, como en las *Investigaciones,* la totalidad del discurso reduzca al *valor extrínseco* la masa considerable de lo que, en el lenguaje, no es puramente lógico, esto es lo que aparece desde la apertura del análisis. Una metáfora traiciona ya la dificultad de esta primera reducción; esta dificultad es la misma que, al final del párrafo, pedirá nuevas explicaciones y nuevas distinciones. Habrá sido solamente diferida y reconducida. «En todos los actos considerados hasta el presente se entrelazan *(verwebwn sich)* los estratos de actos expresivos, los que son "lógicos" en el sentido específico, y que no invitan menos que los precedentes a una elucidación del paralelismo entre *noesis* y *noema.* Conocemos la ambigüedad general e inevitable del vocabulario que está condicionada por este paralelismo y que se abre paso en todas partes en que las relaciones en cuestión llegan al lenguaje.»

El entrelazamiento *(Verwebung)* del lenguaje, de lo que en el lenguaje es puramente lenguaje, y de los otros hilos de la experiencia, constituye un tejido. La palabra *Verwebung* conduce a esta zona metafórica:

[3] Cito en general la traducción francesa de P. Ricoeur y remito a los preciosos comentarios que la acompañan. He debido, sin embargo, por razones que no tienen que ver sino con la intención de este análisis, subrayar ciertas palabras alemanas e insistir sobre su carga metafórica.

los «estratos» están «tejidos», su imbricación es tal que no se puede discernir la trama y la urdimbre. Si el estrato del *logos* estuviera simplemente echado encima podría levantarse y dejar aparecer bajo él el estrato subyacente de los actos y de los contenidos no-expresivos. Pero puesto que esta superestructura actúa a cambio, de manera esencial y decisiva, sobre la *Unterschicht*, estamos obligados, desde la entrada de la descripción, a asociar a la metáfora geológica una metáfora propiamente textual; pues tejido quiere decir texto. *Verweben* aquí quiere decir *texere*. Lo discursivo se relaciona con lo no-discursivo, el «estrato» lingüístico se entremezcla con el «estrato» pre-linguístico según el sistema regulado de una especie de texto. Sabemos ya —y Husserl lo reconoce— que al menos de hecho los hilos secundarios van a actuar sobre los hilos primarios; en lo que se urde así, es precisamente la operación del comienzo *(ordiri)* lo que ya no se deja volver a atrapar; lo que se trama como lenguaje, es que la trama discursiva se hace irreconocible como trama y toma el lugar de una urdimbre que no la ha precedido verdaderamente. Este tejido es tanto más inexplicable cuanto que es todo significante: *los hilos no-expresivos no carecen de significación*. Husserl había mostrado en las *Investigaciones* que su significación es entonces simplemente de naturaleza *indicativa*. Y en el párrafo que nos ocupa, reconoce que las palabras *bedeuten* y *Bedeutung* pueden desbordar ampliamente el campo «expresivo»: «Examinamos únicamente el acto de "querer-decir" *(bedeuten)* y el contenido del querer-decir *(Bedeutung)*. En el origen, estas palabras no se relacionan sino con la esfera lingüística *(sprachliche Sphäre)*, la del "expresar" *(des Ausdrückens)*. Pero no se puede evitar apenas —y éste es al mismo tiempo un paso decisivo en el conocimiento— extender lo que estas palabras quieren decir y hacerlas sufrir una modificación conveniente que les permita aplicarse de una cierta manera a toda la esfera noético-noemática: así, pues, a todos los actos estén o no enmarañados *(verflochten)* con actos de expresión.»

Ante esta textura inextricable, ante este enmarañamiento *(Verflechtung)*[4] que parece desafiar al análisis, el fenomenólogo no se desalienta. Su paciencia y su minucia deben, directamente, desenredar la madeja. Es lo que ocurre con el «principio de los principios» de la fenomenología. Si la descripción no hace aparecer un suelo absoluta y simplemente fundador de la significación en general, si un suelo intuitivo y perceptivo, un pedestal de silencio, no fundamenta el discurso en la presencia originariamente dada de la cosa misma, si la textura del texto es, en una palabra, irreductible, no sólo la descripción fenomenológica habrá fracasado, sino que el principio descriptivo mismo habrá sido puesto en tela de juicio de nuevo. La apuesta de este desenmarañamiento es, pues, el motivo fenomenológico mismo.

[4] Sobre el sentido y la importancia de la *Verflechtung*, sobre el funcionamiento de este concepto en las *Investigaciones*, cfr. «La réduction de l'indice», en *La voix et le phénomène*.

Husserl comienza por delimitar el problema, por simplificar o purificar sus datos. Procede a una doble exclusión o, si se quiere, a una doble reducción, según una necesidad a la cual había hecho justicia en las *Investigaciones* y que nunca será puesta en tela de juicio de nuevo. Por una parte, se deja fuera la cara sensible del lenguaje, su cara sensible y no material, lo que podríamos llamar el «cuerpo propio» animado *(Leib)* del lenguaje. Puesto que la expresión supone, según Husserl, una intención de querer decir *(Bedeutingsintention)*, la condición esencial es, pues, el acto puro de la intención que anima y no el cuerpo al que, de manera misteriosa, se une aquélla y le da vida. Es esta unidad enigmática de la intención informante y de la materia informada lo que Husserl se autoriza a disociar al principio. Es por lo que, por otra parte, difiere —parece ser, para siempre— el problema de la unidad de las dos caras, el problema de la unión del alma y el cuerpo. «Partimos de la distinción bien conocida entre la cara sensible de la expresión, la cara, si puede decirse, de su cuerpo propio *(leiblichen Seite)* y su cara no-sensible, "espiritual". No vamos a comprometernos en una discusión ceñida a la primera, ni tampoco al modo según el cual se unen las dos caras. Es evidente que bajo este título se designan problemas fenomenológicos que no carecen de importancia»[5].

Tomada esta doble precaución, los contornos del problema aparecen mejor: ¿cuáles son los rasgos distintivos que separan esencialmente este estrato expresivo del estrato pre-expresivo y cómo someter a un análisis eidético los efectos de uno sobre el otro? Esta pregunta no recibirá su formulación plena sino después de un cierto progreso del análisis: «... ¿cómo hay que entender el "expresar" de lo "expresado"? ¿Cómo se relacionan los hechos vivenciales expresivos con los hechos vivenciales no expresivos y cómo son afectados estos últimos por la intervención de la expresión? Vamos a vernos remitidos de nuevo a su «intencionalidad», a su «sentido inmanente», a la «materia» *(Materie)* y a la cualidad (es decir al carácter de acto de la tesis), a la diferencia que separa de una parte este sentido y estos momentos eidéticos que residen en lo preexpresivo, y por otra parte lo que quiere decir el fenómeno expresivo mismo con los momentos que le son propios, etc. La literatura contemporánea muestra de muchas maneras hasta qué punto son

[5] Estas precauciones habían sido tomadas y largamente justificadas en las *Investigaciones*. Por supuesto, estas justificaciones, para ser demostrativas, no se mantenían menos en el interior de oposiciones metafísicas tradicionales (alma/cuerpo, psíquico/físico, vivo/no vivo, intencionalidad/no intencionalidad, forma/materia, significado/significante, inteligible/sensible, idealidad/empiricidad, etc.). Encontraremos estas precauciones en particular en la primera de las *Investigaciones*, que en suma no es más que la larga explicación de las mismas, en la quinta (cap. II, 19) y en la sexta (cap. I, 7). Sin cesar serán confirmadas en *Lógica formal* y *Lógica transcendental* y en *El origen de la geometría*.

subestimados en su sentido pleno y profundo los graves problemas que acabamos de indicar».

Este problema ciertamente estaba ya planteado, precisamente en el principio de la sexta de las *Investigaciones lógicas*. Pero el camino que conduce a él es aquí diferente; no sólo por razones muy generales (acceso a una problemática expresamente transcendental, apelación a la noción de noema, generalidad reconocida de la estructura noético-noemática), sino en particular por la distinción, sobrevenida en el intervalo, entre los conceptos de *Sinn* y de *Bedeutung*. No es que Husserl acepte ahora la distinción propuesta por Frege y que él había contestado en las *Investigaciones*[6]. Encuentra simplemente cómodo reservar la pareja *bedeuten-Bedeutung* para el orden del querer-decir expresivo, en el discurso propiamente dicho, y extender el concepto de sentido *(Sinn)* a la totalidad de la cara noemática de la experiencia, sea o no expresiva[7].

Desde el momento en que la extensión del sentido desborda absolutamente la del querer decir, el discurso siempre tendrá que *sacar su sentido*. No podrá de una cierta manera sino repetir o producir un contenido de sentido que no lo espera para ser lo que es[8]. El discurso no hará, si es así, más que sacar afuera un sentido constituido sin él y antes de él. Esta es una de las razones por las que la esencia del querer-decir lógica es determinada como expresión *(Ausdruck)*. El discurso en su esencia es expresivo porque consiste en sacar afuera, en exteriorizar, un contenido de pensamiento interior. Esto no ocurre sin ese *sich aussern* del que hablaba la primera de las *Investigaciones*.

Estamos, pues, en posesión del primer rasgo distintivo del estrato expresivo. Si, físicamente o no, *profiere* sólo un sentido constituido, es esencialmente re-productor, es decir, improductivo. Hacia esta definición se encamina el análisis de Husserl en esta primera etapa: «El estrato de la expresión —esta es su originalidad— no es productivo, si hace-

[6] § 15.

[7] § 124, pág. 304. Por «discurso propiamente dicho» no entendemos, es evidente, discurso efectivamente y físicamente proferido, sino, siguiendo las indicaciones de Husserl, la animación de la expresión verbal por un querer-decir, por una «intención» que puede, sin ser esencialmente afectada por ello, permanecer físicamente silenciosa.

[8] Podríamos interrogar, desde este punto de vista, toda la estética latente de la fenomenología, toda la teoría de la obra de arte que se transparenta a través de la didáctica de los ejemplos, ya se trate de exponer el problema de lo imaginario o el *status* de la idealidad, de ésta «una vez» de la obra, cuya identidad ideal puede reproducirse al infinito como la misma. Un sistema y una clasificación de las artes se anuncian en esta descripción de la relación entre el arquetipo y los ejemplares reproductivos. ¿Puede la teoría husserliana de la idealidad de la obra de arte y de sus relaciones con la percepción dar cuenta de las diferencias entre la obra musical y la obra plástica, entre la obra literaria y la obra no literaria en general? Y, por otra parte, ¿bastan las precauciones tomadas por Husserl en cuanto a la originalidad de lo imaginario, lo que tiene incluso de revolucionario, para sustraer la obra a toda una metafísica del arte como reproducción, a una mimética?, ¿podríamos mostrar que el arte, según Husserl, remite siempre a la percepción como a su último recurso. Y dar las obras de arte como ejemplos en una teoría de lo imaginario, no es ya una decisión estética y metafísica?

mos abstracción de que, precisamente, da una expresión a todas las otras intencionalidades. O si se quiere, *su productividad, su producción noemática, se agota en el acto de expresar* y en la *forma de lo conceptual* que interviene con este acto de expresar.»

Esta improductividad del *logos* toma cuerpo, si así puede decirse, en la descripción husserliana. Se deja aún seducir por dos metáforas a las que no podemos no prestar atención.

La primera parece pasar desapercibida a los ojos de Husserl. Se desplaza entre una escritura y un espejo. Habla más bien de la escritura en espejo. Sigamos su constitución.

Para exponer la diferencia entre el *Sinn* y el *Bedeutung,* Husserl recurre a un ejemplo perceptivo. Sea la percepción silenciosa de un «esto blanco». De cierta manera, el enunciado «esto es blanco» es perfectamente independiente de la experiencia perceptiva. Es inteligible incluso para alguien que no posee esta percepción. Y las *Investigaciones* lo habían demostrado rigurosamente. Esta independencia del valor expresivo implica igualmente la independencia del sentido perceptivo. Podemos explicitar este sentido: «Este proceso no exige de ninguna manera una "expresión", ni en el sentido de la palabra pronunciada, ni en el sentido del querer-decir verbal, aunque este último pueda estar aquí ausente, independientemente de la palabra pronunciada (como en el caso en que se hubiera "olvidado" ésta).»

Por consiguiente, el paso a la enunciación no añade nada al sentido, no le añade en todo caso ningún contenido de sentido; y sin embargo, a pesar de esta esterilidad, o más bien a causa de ella, la aparición de la expresión es rigurosamente nueva. Es porque, de un cierto modo, no hace sino reeditar el sentido noemático por lo que la expresión es rigurosamente inédita. En tanto que no añade ni deforma nada, siempre puede en principio repetir el sentido haciéndolo acceder a la «forma conceptual»: «... si hemos *pensado* o *enunciado* "esto es blanco", estamos en presencia de un nuevo estrato, íntimamente unido a lo "puro enfocado como tal" de orden perceptivo. De esta manera todo aquello de lo que nos acordamos, todo lo que es imaginado, todo en tanto que tal es susceptible de ser explicitado y expresado *(explizierbar und ausdrückbar).* Todo "enfocado *(Gemein)* en tanto que tal", todo enfoque *(Meinung)* en el sentido noemático (entendiendo por ello el núcleo noemático) es susceptible, cualquiera que sea el acto, de recibir una expresión por medio de contenidos de "querer decir» *(Bedeutungen)*».

Y Husserl plantea como regla universal entonces que el querer decir lógico es un acto de expresión *(Logische Bedeutung ist ein Ausdruck).* Todo debe, pues, poder decirse en principio, todo debe poder acceder a la generalidad conceptual que propiamente constituye la lógica del *logos.* Y esto no a pesar de, sino gracias a la originalidad del medio de expresión lógico: esta originalidad consiste, en efecto, en no tenerla, en borrarse como una transparencia improductiva ante el paso del sentido.

Pero esta transparencia debe ser bastante consistente: no sólo para expresar, sino sencillamente para dejarse *imprimir* lo que a continuación dejará leer: «Desde el punto de vista noético, el término "expresar" debe designar un estrato particular de actos: todos los otros actos deben adaptarse a ellos cada uno a su manera y fundirse con él de una manera notable, de modo que cada vez, el sentido de acto noemático y en él, por consiguiente, la relación con la objetividad se imprima *(sich ausprägt: se golpee)* "de manera conceptual" *(begrifflich)* en el momento noemático de expresarlo.»

Así, el noema preexpresivo, el sentido prelingüístico, debe imprimirse en el noema expresivo, encontrar su marca conceptual en el contenido del querer decir. Para limitarse a sacar afuera un sentido constituido, para hacerlo al mismo tiempo acceder, sin alterarlo, a la generalidad conceptual, para expresar lo que ya está pensado —sería casi preciso decir escrito—, para fielmente repetirlo, la expresión debe dejarse imprimir por el sentido al mismo tiempo que lo expresa. El *Sinn* debe inscribirse en la *Bedeutung*. El noema expresivo debe ofrecerse, es la nueva imagen de su improductividad, como una página blanca o cera virgen; al menos como un palimpsesto restiuido a su pura receptividad. Desde el momento en que la inscripción en él del sentido lo haga legible, el orden lógico de la conceptualidad será constituido como tal. Se ofrecerá entonces *begriffich,* de manera comprensible, manejable, concebible, conceptual. El orden del concepto es inaugurado por la expresión, pero esta inauguración es la repetición de una conceptualidad preexistente, puesto que habrá debido inicialmente imprimirse sobre la página desnuda del querer decir. Según la necesidad implacable de estos dos conceptos, la producción y la revelación se unen en la impresión-expresión del discurso. Y como lo que Husserl considera aquí, no es el orden verbal, con toda su complejidad «enmarañada» (física e intencional), sino la intención todavía silenciosa del querer decir (el momento en que la *Bedeutung* ha aparecido, que es más que el sentido, pero no se ha proferido efectiva y físicamente todavía), debemos concluir de ello que el sentido en general, el sentido noemático de todo hecho vivencial, es algo que, por su naturaleza, debe ya poder imprimirse en un querer decir, dejar o recibir su marca formal en una *Bedeutung*. El sentido, así pues, sería ya una especie de escritura blanca y muda que se repite en el querer decir.

El estrato de la *Bedeutung* no tendría, pues, por originalidad más que la de una especie de tabula rasa. Esta metáfora plantearía graves problemas, lo presentimos ya. Si hay en particular una historia y una permanencia originales de los conceptos —tal como están ya inscritos en el sólo querer decir, suponiendo que se pueda separar de la historia de la lengua y de los significantes—, éstos todavía son más viejos que el sentido y constituyen a su vez un texto. Incluso si pudiéramos suponer con derecho que una cierta virginidad textual ha acogido *in illo tempore,*

la primera producción del sentido, es preciso, de hecho, que el orden sistemático del querer decir imponga de alguna manera su sentido al sentido, le dicte su forma, le obligue a imprimirse según tal o cual regla, sintáctica u otra. Y este «de hecho» no es una necesidad empírica entre otras, no podemos ponerlo entre paréntesis para plantear cuestiones transcendentales de derecho, puesto que el estatus del querer decir no puede ser fijado sin que se determine al mismo tiempo el del sentido. La puesta entre paréntesis de este «hecho» es una decisión en cuanto al estatus del sentido en general en sus relaciones con el discurso. No depende de la fenomenología, la abre con un gesto no crítico. Y aunque Husserl nunca haya vuelto a acusar más tarde esta «anterioridad» jurídica del sentido con respecto al querer decir (del *Sinn* con respecto al *bedeuten*), vemos mal cómo se concilia con la temática ulterior, por ejemplo con la de *El origen de la geometría.* Esta temática es a la vez, y de manera muy precisa, la que seguimos nosotros en este momento y la de una historia sedimentada del *bedeuten.* E incluso si no se considerara más que la historia geológica, ¿cómo pensar la restauración perpetua del querer decir en su virginidad?

La analogía escriptural no retiene la atención de Husserl aquí. Ésta es solicitada por otra metáfora.

El medio que recibe la impresión será neutro. Husserl acaba de evocar la *Ausprägung* conceptual. Determina entonces la neutralidad del medio como la de un medium sin color propio, sin opacidad determinada, sin poder de refracción. Pero esta neutralidad es entonces menos la de la transparencia que la de la reflexión especular: «Se nos ofrece un medium intencional original que tiene como rasgo esencial reflejar (*Widerzuspiegeln,* devolver en espejo) cualquier otra intencionalidad en cuanto a su forma y su contenido, describirla (*abzubilden*) en colores originales y por ello pintar (*einzubilden*) en ella su propia forma de "conceptualidad".»

Doble efecto del medio, doble relación del *logos* con el sentido: por una parte, una pura y simple reflexión, un reflejo que respeta lo que recibe y lo vuelve a enviar, que describe el sentido en tanto que tal, en sus propios colores de origen y lo re-presenta en persona. Es el lenguaje como *Abbildung* (copia, retrato, figuración, representación), Pero, por otra parte, ésta reproducción impone la marca blanca del concepto. Informa el sentido en el querer decir, produce una no-producción específica que, sin cambiar nada al sentido, *pinta* algo en él. El concepto se produce sin haber añadido nada al sentido. Se podría hablar aquí, en cierto sentido, de ficción conceptual, y de una especie de imaginación que volvería a tomar la intuición del sentido en la generalidad del concepto. Esto sería el lenguaje como *Einbildung.* Las dos palabras no ocurren fortuitamente en la descripción de Husserl: la producción improductiva de la lógica sería original por este extraño concurso de la *Abbildung* y de la *Einbildung.*

¿Es esto una contradicción? Husserl deja aparecer en todo caso un cierto malestar. Y lo que daría mucho que pensar es que atribuye la indecisión de su descripción a la metaforicidad accidental de la lengua, a lo que precisamente llama la *Bildlichkeit* del discurso. Es porque el discurso debe a veces servirse de imágenes, de figuras, de analogías —que serían como sus residuos— por lo que el *logos* debe ser descrito a la vez como improductividad de la *Abbildung* y como productividad de la *Einbildung*. Si borráramos la *Bildlichkeit* en el discurso descriptivo, al mismo tiempo se borraría la contradicción aparente entre *Abbildung* y *Einbildung*. Pero Husserl no se pregunta acerca de este *bilden* nuclear en sus relaciones con el *logos*. El pasaje que citábamos más arriba prosigue así: «sin embargo, es preciso acoger con reservas estas locuciones constriñentes —reflejar, describir—, pues la metaforicidad *(Bildlichkeit)* que interviene en su uso podría fácilmente engañarnos *(irreführen)*.» La metáfora es, pues, en todos los sentidos de esta palabra, seductora. Y el discurso fenomenológico debería resistir a esta seducción.

El poder — límite de la forma

Si Husserl sospecha de todos los predicados referidos al medio del *logos*, nunca critica el concepto mismo de *medium*. El estrato expresivo es un *medium*, es decir a la vez un elemento y un medio, un éter que acoge el sentido y un medio de hacerlo acceder a la forma conceptual. La palabra *medium* aparece a menudo en las páginas que siguen. Da precisamente su título al problema de la historia de los conceptos cuya dificultad evocamos en este instante y que poníamos en relación con los temas ulteriores de *El origen de la geometría*. Husserl formula aquí la dificultad[9] que constituirá el tema central del *Origen*: «Los fenómenos que responden a los términos *Bedeuten* y *Bedeutung* plantean problemas extraordinariamente difíciles. Como toda ciencia es conducida por su estructura teórica, por todos los rasgos que en ella son del orden de la «doctrina» *(Lehre)* (teorema, prueba, teoría), a objetivarse en un *medium* específicamente «lógico», en el *medium* de la expresión, los problemas de la expresión y de la *Bedeutung* son los primeros que encuentran los filósofos y los psicólogos preocupados de la lógica general, y son luego los primeros que exigen investigaciones eidéticas de orden fenomenológico cuando se intenta llegar seriamente a su fundamento.»

La teoría es, pues, el nombre de lo que no puede ni eximirse de la objetivación en el *medium* ni tolerar sufrir en él la menor deformación. No hay sentido *(Sinn)* científico sin querer-decir *(bedeuten)*, pero pertenece a la esencia de la ciencia exigir la univocacidad sin sombra, la

[9] Este problema estaba ya planteado en la introducción a las *Investigaciones lógicas* (§ 2).

transparencia absoluta del discurso. La ciencia tendría necesidad de que aquello de lo que tiene necesidad (el discurso en tanto que puro querer- decir) no sirva para nada: sólo para guardar y para mirar el sentido que ella le confía. En ninguna parte puede ser a la vez el discurso más productivo y más improductivo que como elemento de la teoría.

Esto confirma, si esta productividad es el *telos* de la expresión, que el discurso lógico-científico nunca ha cesado de funcionar aquí como el modelo de todo discurso posible.

Todo el análisis deberá en lo sucesivo desplazarse entre dos conceptos o dos valores. Por una parte, el discurso ideal deberá llevar a cabo un recubrimiento o una coincidencia *(Deckung)* del estrato no expresivo del sentido y del estrato expresivo del querer-decir. Pero, por las razones que ya hemos reconocido, este recubrimiento nunca debe ser una confusión. Y el trabajo de clarificación, de extinción, de articulación, etc., debe referirse a los dos estratos como tales. La diferencia entre la coincidencia y la confusión lleva de nuevo, pues, a la apertura misma de nuestro espacio problemático. Pero esta formulación permite quizá progresar.

En el mejor de los casos, el del recubrimiento perfecto de los dos estratos, habría, pues, paralelismo. El concepto de paralelo respetaría a la vez la correspondencia perfecta y la no confusión. Y según una analogía que sería necesario meditar, desempeñaría aquí un papel tan decisivo como en el caso en que Husserl lo hace explícitamente intervenir para describir las relaciones entre lo psíquico puro y lo transcendental.

El paralelismo de los dos estratos no puede ser un recubrimiento perfecto más que si el querer-decir (si no el discurso efectivo) reproduce integralmente el sentido del estrato subyacente. Siempre hay un cierto recubrimiento de los dos estratos, sin el cual el fenómeno de expresión no se produciría incluso; pero este recubrimiento puede no ser integral: «Es necesario, además, subrayar la diferencia entre expresión integral *(vollständigem)* y no integral *(unvollständigem)*. La unidad de lo que expresa y de lo expresado en el fenómeno es la de un cierto recubrimiento *(Deckung)*, pero no es necesario que el estrato superior extienda al estrato inferior entero su función de expresión. La expresión es integral cuando imprime *(aunprägt)* el sello del querer-decir conceptual sobre todas las formas y materias *(Materien)* sintéticas del estrato subyacente; no es integral cuando no lo hace sino parcialmente: así en presencia de un proceso complejo, por ejemplo, la llegada del coche que conduce a los invitados esperados durante mucho tiempo, gritamos en casa: ¡el coche!, ¡los invitados! Naturalmente, esta diferencia de integridad se cruza con la de la claridad y de la distinción relativa» (§ 126).

Podríamos creer hasta aquí que la no-integralidad de la expresión y el no-paralelismo de los dos estratos tienen valor de hecho o de acci-

dente; y que incluso si un hecho tal se produce a menudo, si afecta casi siempre a nuestro discurso en su totalidad, no pertenece a la esencia de la expresión. El ejemplo que acaba de citar Husserl pertenece en efecto al lenguaje de la vida corriente y se puede suponer todavía que la expresión científica tiene precisamente por misión no sólo como poder de dominar sus sombras sino también de restituir la integralidad del sentido enfocado en la expresión.

Ahora bien, a riesgo de comprometer un axioma (el valor improductivo y reflectante de la expresión), Husserl también actualiza una no-integralidad esencial de la expresión, una incompletitud que no podrá dominar nunca ningún esfuerzo porque atañe precisamente a la forma conceptual, a la formalidad misma sin la cual la expresión no sería lo que es. Cuando más arriba Husserl parecía querer insistir sobre la naturaleza reflejante, reproductiva, repetitiva de la expresión, sobre su *Abbilden,* y neutralizar en revancha sus efectos y sus marcas, su poder de deformación o de refracción, su *Einbilden,* por el contrario, ahora insiste sobre un desplazamiento esencial de la expresión que le impide para siempre reeditar el estrato del sentido *(Sinn).* El querer decir *(badeuten)* nunca será el doble del sentido *(Sinn)*: y esta diferencia no es nada menos que la del concepto. Debemos leer todo este párrafo:

«La expresión tiene otra forma de no ser integral, completamente diferente *(Eine del total andere Unvollständigkeit)* de la que acabamos de indicar; pertenece a la esencia de la expresión en tanto que tal, a saber a su generalidad *(Allgemeinheit).* Él "pueda" expresa el deseo de manera general, la forma imperativa expresa la orden, él "podría", la conjetura o lo conjeturado como tal, etc. Todo lo que introduce en la unidad de la expresión una determinación más estrecha es a su vez expresado en la generalidad. La generalidad propia a la esencia de la expresión implica en su sentido que todos los rasgos particulares de lo expresado no puedan nunca reflejarse *(sich reflektieren)* en la expresión. El estrato del querer decir no es, no puede ser por principio, una suerte de reduplicación *(Reduplikation)* del estrato subyacente.»

Volviendo de nuevo a toda una problemática de las expresiones completas e incompletas en las *Investigaciones lógicas,* Husserl evoca entonces los valores del estrato subyacente que por principio no pueden repetirse en la expresión (cualidades de claridad, de distinción, modificaciones de atención, etc.).

Este empobrecimiento es la condición de la formalización científica. La univocidad se extiende a medida que renunciamos a la repetición integral del sentido en el querer decir. No podemos, pues, ni siquiera decir que la no-integralidad, de hecho, accidental, inesencial es reducida por una teleología del discurso científico, o que es comprendida como obstáculo provisional en el horizonte de una tarea infinita. El *telos* del discurso científico mismo comporta, en tanto que tal, una renuncia a la integralidad. La diferencia no es aquí deficiencia provi-

sional de la episteme en tanto que discurso, es su propio recurso, la condición positiva de su actividad y de su productividad. Es tanto el límite del poder científico como el poder del límite científico: poder-límite de su formalidad.

La forma «es» – su elipsis*

Estas proposiciones concernían antes que nada, parece, a la relación entre la forma del enunciado y el contenido del sentido, entre el orden del querer decir y el orden del noema en general. Sin embargo, implican una decisión esencial que esta vez concierne a la relación de los enunciados entre sí, en el interior del sistema general de la expresividad. Para que la relación de la expresión con el sentido haya podido recibir la determinación que acabamos de dibujar, ¿no era necesario haber reconocido ya un privilegio absoluto a un cierto tipo de enunciado? ¿No hay entre el valor de formalidad y una cierta estructura de la frase una relación esencial? Al mismo tiempo, ¿no hay entre un cierto tipo de noema (o de experiencia del sentido) y el orden del querer decir una *facilidad de paso* que habría asegurado de alguna manera su propia posibilidad a toda esta fenomenología del *logos*?

Con esta pregunta volvemos sobre nuestros primeros pasos: ¿qué hay del concepto de forma? ¿Cómo inscribe a la fenomenología en el cierre de la metafísica? ¿Cómo determina el sentido del ser en presencia, incluso en presente? ¿Qué es lo que lo hace secretamente comunicarse con esta delimitación del sentido del ser que le hace pensarse por excelencia en la forma verbal del presente, y más estrictamente incluso en la tercera persona del indicativo presente? ¿Que hace pensar la complicidad de la forma en general (*eidos, morphè*) y del «es» (*esti*)?

Restablezcamos el contacto de estas preguntas con el texto de Husserl en el punto en que el empobrecimiento formal acaba de ser reconocido como una regla de especie. El problema de la relación entre los diferentes tipos de enunciado surge entonces naturalmente. El enunciado en la forma del juicio, del «es así» ¿es un enunciado entre otros? ¿No le es reservada alguna excelencia en el estrato de la expresividad? «Importa aclarar todos estos puntos, si queremos resolver uno de los problemas más viejos y difíciles de la *Bedeutungssphäre;* hasta el presente, ha quedado sin solución en la ausencia de los principios de evidencia fenomenológicos que exige. He aquí este problema: ¿qué relación existe entre el enunciado en tanto que expresión del juicio y las expresiones de los otros actos?» (§ 127).

La respuesta a una pregunta semejante había sido preparada, su ne-

* Nótese que el francés *ellipse* es equivalente del castellano «elipsis», pero también de «elipse»; con ello juega Derrida. (*N. del T.*)

cesidad había sido anunciada en una etapa del análisis que todavía no concernía al estrato de la expresión. Se trataba entonces de poner en evidencia, en el interior de los hechos vivenciales prácticos o afectivos, en el interior de los actos de evaluación estética, moral, etc., un núcleo «dóxico», que, permitiendo siempre pensar los valores como existentes (lo deseado como existente-deseado, lo agradable como existente-agradable, etc.) (§ 114), constituya si se puede así decir la logicidad del estrato preexpresivo. Es porque este estrato silencioso siempre comporta —o siempre posee el poder de restaurar— una relación con la forma por lo que siempre puede convertir su experiencia afectiva, axiológica, su relación con lo que no es lo —presente, en una experiencia en la forma de lo que es— presente (lo bello como lo que es-bello, lo deseado como lo que es-deseado, el futuro temido como lo que es-futuro temido, lo inaccesible como lo que es-inaccesible, y en el límite lo ausente como lo que es-ausente), por lo que se ofrece sin reserva al discurso lógico vigilado por la forma predicativa, es decir, por el indicativo presente del verbo ser[10]. A ojos de Husserl, no sólo esto no reducirá la originalidad de las experiencias y de los discursos prácticos, afectivos, axiológicos, sino que les asegurara la posibilidad de una formalización sin límite[11].

Habiendo hecho aparecer que «todo acto, o todo correlato de acto, encierra en sí un factor "lógico", implícito o explícito» (117), Husserl sólo tenía que extraer las consecuencias de ello en cuanto a la recupera-

[10] Husserl quiere respetar a la vez la novedad o la originalidad del sentido (práctico, afectivo, axiológico) que sobrevienen al núcleo de sentido de la cosa *(Sache)* desnuda, como tal, y hacer aparecer, sin embargo, su carácter «fundado», *superestructural*. El nuevo sentido introduce una dimensión de sentido totalmente nueva; con él se constituyen no ya nuevos elementos determinantes de la «cosa» bruta *(Sache)*, sino los valores de las cosas, las cualidades de valor *(Wertheiten)*, o los objetivos de valor *(Wertobjektitäten)* concretos: belleza y fealdad; bondad y maldad; el objeto usual, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto cumplido, etc. Desde este momento la conciencia es una vez más con respecto a este nuevo carácter una consciencia posicional: lo «válido» puede ser planteado sobre el plano dóxico como siendo válido *(als wert seiend)*. El «siendo» que se añade a «válido» como su caracterización, puede, por otra parte, ser pensado bajo su forma modalizada, al mismo título que todo «siendo» ... (116). «Por consiguiente, podemos una vez más decir esto: todo acto, o todo correlato de acto, envuelve en sí un factor "lógico" *(ein Logisches)*, implícito o explícito... Resulta de todas esas consideraciones que todos los actos en general —comprendidos los actos afectivos y volitivos— son actos "objetivantes" *(objektivierende)*, "que constituyen" originariamente objetos; son la fuente necesaria de las diferentes regiones del ser y, así pues, de las diferentes ontologías que con ellas se relacionan... Aquí alcanzamos la más profunda de las fuentes a partir de las que debe elucidarse la universidad de lo lógico, y finalmente, de la del juicio predicativo (aquí, ponemos en tela de juicio el estrato de la expresión en el orden de lo que «quiere decir» *(des bedeutungsmässigen Ausdrückens)* que todavía no ha sido tratado de cerca)» (§ 117).

[11] «Aquí es donde se funden en última instancia las analogías que siempre se ha sentido entre la lógica general, la teoría general de los valores y la ética, las cuales, empujadas en sus últimas exigencias, conducen a la constitución de disciplinas generales paralelas de orden formal, lógica formal, axiología formal y teoría formal de la práctica *(Praktik)*» (§ 117). (Cfr. también *Lógica formal y lógica transcendental*, 50).

ción expresiva de estos actos, y confirmar, más bien que descubrir, el privilegio del «es» o del enunciado predicativo. En el momento en que repite[12] la pregunta en el orden del querer-decir, la respuesta es en verdad necesaria. Ya no se puede uno sorprender o decepcionar. Hay ahí como una regla del discurso o del texto: la pregunta sólo puede inscribirse en la forma dictada por la respuesta que la espera, es decir, que no la ha esperado. Sólo es preciso preguntarse cómo ha prescrito la respuesta la forma de la pregunta: no según la anticipación necesaria consciente y calculada de aquel que conduce una exposición sistemática, sino, de una cierta manera, a sus espaldas. Podemos, por ejemplo, preguntarnos aquí hasta qué punto la referencia al estracto expresivo, antes mismo de convertirse en un tema, no ha conducido secretamente los análisis del estrato presexpresivo y permitido descubrir ahí un núcleo de sentido lógico, en la forma universal y pretendidamente silenciosa de lo que es-presente.

Y si entre el ser como lo que es-presente en la forma del querer-decir *(bedeunten)* en la forma llamada preexpresiva del sentido *(Sinn)*, no ha operado alguna complicidad irreductible, soldando entre sí los dos estratos, permitiendo igualmente relacionarlos uno con el otro, articularlos en toda esta problemática. ¿No es éste el lugar para tomar una decisión sobre todos los problemas que hemos señalado hasta aquí?[13]. ¿No se convierte en problemática a partir de este momento la

[12] «Tenemos predicaciones expresivas en las que un "¡así es!" *(So ist es!)* adviene a la expresión. Tenemos conjeturas, preguntas, dudas expresivas, promesas, órdenes expresivas, etc. Desde el punto de vista del lenguaje, encontramos aquí formas de proposición que por una parte tienen una estructura original, pero que son susceptibles de una doble interpretación: a las proposiciones enunciativas se añaden proposiciones interrogativas, proposiciones conjeturales, optativas, imperativas. El conflicto original es haber si, hecha abstracción de la formulación gramatical de sus formas históricas, estamos frente a tipos de "querer-decir" situados sobre el mismo plano *(gleichgeordnete Bedeutungsarten)* o si todas estas proposiciones no son en verdad, en virtud de lo que quieren decir, proposiciones enunciativas. En la segunda hipótesis, todas las estructuras de actos de este orden; por ejemplo, los actos de la esfera afectiva, que en sí mismos no son actos de juzgar, no podrían acceder a la "expresión" más que por el rodeo *(Umweg)* de un juicio que se fundaría sobre estos actos afectivos» (§ 127).

[13] Aunque la respuesta haya prescrito la forma de la pregunta, o si se prefiere se haya prescrito a sí misma, su articulación temática no es una simple redundancia. Abarca nuevos conceptos y encuentra nuevas dificultades, por ejemplo, cuando se trata, al final del § 127, de expresiones directas o indirectas del sentido, y del *status* del rodeo *(Umweg)* perifrástico. Tomemos algunas referencias en este párrafo: «El *medium* del querer-decir expresivo, este *medium* original del logos, ¿es específicamente dóxico?... Naturalmente, esto no excluiría que haya varias maneras de expresar, por ejemplo cosas vividas afectivas. Una sola entre ellas sería la expresión *directa:* sería una expresión simple *[schlicht.* Subrayado nuestro] de lo vivido (o de su noema, si se elige el sentido correlativo de la palabra expresión); sería obtenida por adaptación *inmediata* [subrayado nuestro] de una expresión articulada sobre lo vivido afectivo articulado, gracias a lo que lo dóxico recubre lo dóxico. Sería pues la forma dóxica incluida en lo vivido afectivo considerado según todos sus componentes, lo que permitiría adaptar la expresión en tanto que vivido reduciéndose exclusivamente a una tesis dóxica *(doxotketischen),* a lo vivido afectivo... Más exactamente, si quisiera ser fiel e íntegra, esta expresión directa no se uniría, sino a lo vivido, cuya doxa no es modalizada... Quedan todavía múltiples posibilidades de expresiones indirectas que proceden por "rodeos" *(mit Umwegen)...*»

idea misma de un lenguaje expresivo? ¿Y con ella la posibilidad de una distinción entre el estrato del sentido y el estrato del querer decir? Sobre todo, ¿se pueden pensar las relaciones entre los dos estratos bajo la categoría de expresión? Decir, en efecto, que la descripción de la infraestructura (del sentido) ha sido secretamente guiada por la posibilidad superestructural del querer-decir, no es contestar, contra Husserl, la dualidad de los estratos y la unidad de un cierto paso que los relaciona entre sí. No es ni querer reducir un estrato al otro ni juzgar imposible la recuperación integral del sentido en el querer-decir. No es ni reconstruir la experiencia (del sentido) como un lenguaje, sobre todo si por ello se entiende un discurso, un tejido verbal; ni producir una crítica del lenguaje a partir de las riquezas inefables del sentido. Es cuestionar simplemente otra relación entre lo que problemáticamente se llama el sentido y el querer-decir.

Es decir, la unidad del sentido y de la palabra en el «es»: que no ha podido prometer directamente la recuperación de todo lenguaje en la predicación teórica más que por haber prometido ya, teleológicamente, todo el sentido al querer-decir. Y sobre las relaciones entre el es y la formalidad en general: en la evidencia del es (presente), en la evidencia misma, es donde se propone toda la fenomenología transcendental considerada en su más alta ambición, la que a la vez pasa por la constitución de una lógica y de una ontología absolutamente formales y por una descripción transcendental de la presencia para sí o de la consciencia originaria.

Podemos entonces pensar que el sentido del ser ha sido limitado por la imposición de la forma que, en su valor más abierto y desde el origen de la filosofía, le habría asignado, con la autoridad del es, el cierre de la presencia, la forma-de-la-presencia, la presencia-en-la-forma, la forma-presencia[14]. Podemos pensar, por el contrario, que la formalidad —o la formalización— está limitada por el sentido del ser que, de hecho, en la totalidad de su historia, nunca ha sido separado de su de-

[14] La forma (la presencia, la evidencia) no sería el último recurso o la última instancia a la que remitiría todo signo posible, el *arché* o el *telos*. O más bien, de una manera quizá inaudita, la *morphe,* el *arche* y el *telos* harían una vez más signo. En un sentido —o un no-sentido— que habría excluido de su campo la metafísica, manteniéndose no obstante en relación secreta e incesante con ella, la forma sería ya en sí la marca *(ikhnos)* de una cierta no-presencia, el vestigio de lo in-forme, que anuncia-recuerda su otro, como lo hizo acaso Plotino, al todo de la metafísica. La marca no sería lo mixto, el paso entre la forma y lo amorfo, la presencia y la ausencia, etc., sino de lo que, hurtándose a esta oposición, la hace posible desde lo irreductible de su exceso. Desde este momento, el cierre de la metafísica, lo que parece indicar, transgrediéndola tal audacia de las *Eneadas* (pero se pueden acreditar otros textos); no pasaría alrededor de un campo homogéneo y continuo de la metafísica. Fisuraría su estructura y su historia, inscribiendo en ella orgánicamente, articulando sistemáticamente y desde dentro las marcas del antes, del después y del afuera de la metafísica. Proponiendo así una lectura infinita e infinitamente sorprendente. Puede producirse siempre en el interior de una época, en un cierto punto de su texto (por ejemplo, en el tejido «platónico» del «plotonismo»), una ruptura y un exceso irreductibles. Ya sin duda en el texto de Platón...

terminación en presencia, bajo la excelente vigilancia del es; y que desde ese momento el pensamiento de la forma tiene poder de extenderse más allá del pensamiento del ser. Pero que los dos límites denunciados así sean el mismo, es lo que acaso ilustra la empresa husserliana: la fenomenología no ha podido llevar hasta su límite extremo la exigencia formalista y criticar todos los formalismos anteriores más que a partir de un pensamiento del ser como presencia para sí, a partir de una experiencia transcendental de la conciencia pura.

No tenemos, pues, problema en una elección entre dos líneas de pensamiento. Más bien hay que meditar la circularidad que indefinidamente hace pasar una dentro de la otra. Y, repitiendo rigurosamente este círculo en su propia posibilidad histórica, dejar quizá producirse en la diferencia de la repetición, un desplazamiento elíptico: deficiente sin duda, pero de una cierta deficiencia que todavía no es, o no es ya ausencia, negatividad, no-ser, carencia, silencio. Ni materia ni forma, nada que pueda volver a adoptar un filosofema, es decir, una dialéctica, en cualquier sentido en que se la determine. Elipse a la vez del querer decir y de la forma: ni habla plena, ni círculo perfecto. Más y menos, ni más ni menos. Acaso una pregunta completamente diferente.

El suplemento de la cópula*

La filosofía ante la lingüística

* Primera versión publicada en *Langages*, 24 de diciembre de 1971.

Si, a partir de la oposición recibida ingenuamente entre lengua y habla, lengua y discurso, se intentara elaborar una teoría del discurso filosófico, sería difícil evitar la pregunta clásica: ¿está regido el discurso filosófico —hasta qué punto y según qué modalidades— por las exigencias de la lengua? En otros términos, si consideramos la historia de la filosofía como un gran discurso, una poderosa cadena discursiva, ¿no se sumerge en una reserva de lengua, reserva sistemática de una lexicología, de una gramática, de un conjunto de signos y de valores? Desde este momento ¿no está limitada por los recursos y la organización de esta reserva?

¿Cómo determinar esta lengua de la filosofía? ¿Es una «lengua natural» o una familia de lenguas naturales (griego, latín, alemán, indoeuropeo, etc.)? ¿Es más bien un código formal elaborado a partir de estas lenguas naturales? Estas preguntas tienen una vieja historia, se remontan, sin duda, al origen de la filosofía misma. Pero no podríamos reelaborarlas sin transformar o desplazar las parejas de conceptos que la constituyen. Estos, por ejemplo, lengua natural/lengua formal, lengua/habla, etc., en tanto que producciones del discurso filosófico, pertenecen al campo que se les querría someter; lo que, sin privarlas de toda autoridad, no les confiere ninguna pertinencia para dominar la relación del «discurso» filosófico con sus imposiciones.

Por otra parte, estas preguntas, que fueron durante mucho tiempo particulares y virtuales, se convierten, en un momento dado, en dominantes y obsesionantes. Esto no es ciertamente insignificante en lo que respecta a la relación histórica de la filosofía con su propio límite y a la forma singular de este cierre. Esta singularidad se manifiesta regularmente según el siguiente giro: el que alega la pertenencia del discurso filosófico al cierre de una lengua debe proceder todavía en esta lengua y con las oposiciones que ésta le proporciona. Según una ley que se podría formalizar, la filosofía se reapropia siempre el discurso que la delimita.

En fin, aunque la cuestión sobre las imposiciones lingüísticas tenga una cierta permanencia filosófica, la forma bajo la que avanzamos hoy

se ha constituido, sin duda, en una configuración histórico-teórica muy particular y muy compleja. Ésta une numerosos campos de la crítica, pero sigue siendo, sobre todo, inseparable del desarrollo de la lingüística histórica en el siglo XIX. Recordando al filósofo que sigue estando amurallado por una lengua, Nietzsche es, sin duda, más violento y más explícito que otros, pero también explota una posibilidad que aflora un poco en todas partes desde hace medio siglo, incluso si las más de las veces era reapropiada por el interés filosófico. En esta situación, no más que en ninguna otra, el discurso nietzscheano no podía simplemente escapar a la ley de esta reapropiación. Por ejemplo, Nietzsche determina como liberación (o libertad de pensamiento) el movimiento por el cual, por fin, se independizaría del lenguaje y de la gramática que hasta aquí han gobernado el orden filosófico. Muy tradicionalmente, viene así a definir la ley de la lengua o del significante como una «esclavitud» de la que es preciso liberarse y, en el momento más crítico o «trastocante» de su empresa, sigue siendo filósofo, digamos provisionalmente. «La lógica no es más que la esclavitud en las cadenas del lenguaje *(die Sclaverei in den Banden der Sprache)*. Éste [o ésta: la lengua] tiene en sí, sin embargo, un elemento ilógico, la metáfora. La primera fuerza opera *(bewirkt)* una identificación de lo no-idéntico *(Gleichsetzen des Ungleichen)*, es, pues, una operación de la imaginación *(Wirkung der Phantasie)*. Sobre ella reposa la existencia de los conceptos, de las formas, etc.»[1]. Este movimiento se repite regularmente, e inicialmente cuando Nietzsche analiza la ilusión filosófica de «verdad»: avasallamiento a un orden de signos de los que olvidamos que son «arbitrarios» *(willkürlich)*. Recordar lo arbitrario del signo, ¿no es lo que siempre ha hecho la filosofía para establecer la exterioridad contingente y superficial del lenguaje respecto al pensamiento, la secundariedad del signo con relación a la idea, etc.? Con un objetivo totalmente distinto, Nietzsche debe recurrir a un argumento análogo: «Sólo gracias a su capacidad de olvido *(Vergesslichkeit)* puede llegar el hombre a creer que posee una "verdad" en el grado que acabamos de indicar. Si no quiere contentarse con la verdad en la forma de la tautología, es decir, contentarse con cosas vacías, cambiará eternamente ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La representación sonora de una excitación nerviosa. Pero concluir que una excitación nerviosa tiene una causa exterior a nosotros es ya el resultado de una aplicación falsa e injustificada del principio de razón. Cómo tendríamos derecho, si la verdad hubiese sido sola determinante en la génesis del lenguaje, y el punto de vista de la certeza en las designaciones, cómo tendríamos, pues, el derecho de decir: la piedra es dura; como si "dura" se nos diera a conocer de otra manera y no sólo como una excitación completamente subjetiva. Clasificamos las cosas según los géneros, designamos el árbol

[1] *Le livre du philosophe, études théoriques,* tr. fr. A.-K. Marietti, Aubier, pág. 207.

como masculino, la planta como femenina: qué arbitrarias transposiciones (*welche willkürlichen Ubertragungen!*). ¡Cuánto nos hemos alejado a todo vuelo del canon de la certeza!»[2]. Siguen el ejemplo de la «serpiente» y una interpretación de la metáfora como la estructura misma o la condición de posibilidad de todo lenguaje y de todo concepto.

Anotémoslo aquí como adaraja: la ilusión diagnosticada se refiere al valor del «es» que tiene como función transformar una «excitación subjetiva» en juicio objetivo, en pretensión de verdad. ¿Función gramatical? ¿Función lexicológica? Es una cuestión que se determinará más adelante.

El ejemplo de la piedra o de la serpiente ilustraba un arbitrio semántico o lexicológico. Pero Nietzsche incrimina la mayor parte de las veces a la gramática o la sintaxis. Éstas sostendrían con su estructura toda la edificación metafísica: «Nuestro más viejo fondo metafísico es aquel del que nos desembarazaremos en último lugar, suponiendo que logremos desembarazarnos —este fondo que se ha incorporado a la lengua y a las categorías gramaticales y se ha hecho hasta tal punto indispensable que parece que deberíamos dejar de pensar, si renunciáramos a esta metafísica. Los filósofos son justamente quienes más difícilmente se liberan de la creencia de que los conceptos fundamentales y las categorías de la razón pertenecen por naturaleza al imperio de las certezas metafísicas; creen todavía en la razón como en un fragmento del mundo metafísico mismo, esta creencia atrasada reaparece siempre en ellos como una regresión todopoderosa»[3].

Nietzsche debe, pues, en un momento dado, apelar a esquemas filosóficos (por ejemplo, lo arbitrario del signo o la emancipación del pensamiento con respecto a una lengua) en su operación crítica contra la metafísica. No es una incoherencia cuya solución lógica no llegue a encontrar, sino una estrategia y una estratificación textuales cuyo análisis es preciso practicar. Se podría hacer también siguiendo el trayecto de Heidegger que se enfrentó con análogas dificultades. Éstas se formulan explícitamente en la *Carta sobre el humanismo:* «... esta metafísica que, bajo la especie de la "lógica" y de la "gramática" occidentales, pronto se ha apoderado de la interpretación del lenguaje. Hoy no podemos sino presentir apenas lo que disimula un acontecimiento semejante. La liberación del lenguaje de las ligaduras de la imposición "gramatical", con vistas a una articulación más original de sus elementos, está reservada al pensamiento y a la poesía»[4]. Y en otra parte, recordando que *Sein und Zeit* ha quedado inacabado: «En este punto todo se trastorna. Esta sección no fue publicada, porque el pensamiento no llegó a expresar de

[2] *Ibid.*, pág. 177.
[3] Fragmento de 1886, tr. fr., en *La Volonté de puissance,* t. I, pág. 65.
[4] Tr. R. Munier, pág. 27.

manera suficiente este trastorno y no lo logró con la ayuda de la lengua de la metafísica»[5].

Rapsodias

En lugar de seguir esta inmensa problemática en alta mar, si podemos decirlo así, quizá es preferible, dadas las exigencias y los límites de este ensayo, partir aquí de las proposiciones de un lingüista moderno. Sabemos que Benveniste ha analizado en «Categorías de pensamiento y categorías de lengua»[6] las imposiciones por las cuales la lengua griega limitaría el sistema de las categorías aristotélicas.

Sus proposiciones forman parte de un conjunto estratificado; no se limita al texto que directamente enuncia la tesis. Deberemos tomarlo en consideración, llegado el momento. Esta tesis, por otra parte, ya ha encontrado objeciones de tipo filosófico[7] que forman, pues, con ella un debate cuya elaboración será preciosa para nosotros.

He aquí en principio la tesis: «Ahora bien, nos parece —y trataremos de mostrarlo— que estas distinciones son primeramente categorías de la lengua, y que, de hecho, Aristóteles, razonando de una manera absoluta, reencuentra simplemente ciertas de las categorías fundamentales de la lengua en la que piensa» (pág. 66).

¿Cuáles son los considerandos de esta tesis? Benveniste parte de cierto núcleo de caracteres generalmente reconocidos en la lengua, al menos desde Saussure. En primer lugar, «la realidad de la lengua» es «inconsciente», lo que se une también con proposiciones de Saussure semejantes en lo que respecta al hecho de que «la lengua no es una función del sujeto hablante». No nos detendremos sobre esta premisa, que, no obstante, plantea más de una dificultad, no sólo a causa de su forma empírica. («En su diversidad, estos usos [de la lengua] tienen, sin embargo, dos caracteres en común. Uno es que la realidad de la lengua sigue siendo como regla general inconsciente.») ¿Qué quiere decir aquí «realidad de la lengua»? ¿Qué hay de la «realidad» en la locución «realidad de la lengua»? ¿Por qué sólo «como regla general»? ¿Es o no un predicado esencial de la dicha realidad el de seguir siendo inconsciente? La dificultad de la repartición entre consciente e inconsciente se presenta en la mayor de sus oscuridades cuando se trata de lenguaje o de lengua (de uso de la lengua). No se atenúa, por el contrario, cuanto el inconsciente corre el riesgo de hacerse una conciencia debilitada

[5] Pág. 65.

[6] 1958, reeditado en *Problèmes de linguistique générale,* ed. Gallimard, 1966, pág. 63.

[7] Cfr. P. Aubenque, «Aristote et le langage, note annexe sur les catégories d'Aristote. A propos d'un article de M. Benveniste», en *Annales de la faculté des lettres d'Aix,* t. XLIII, 1965, y J. Vuillemin, *De la logique à la théologie, Cinqc études sur Aristote,* Flammarion, 1967, páginas 75 y ss.

(... «la realidad de la lengua sigue siendo ahí como regla general inconsciente; excepto el caso de estudio propiamente lingüístico, no tenemos a lo sumo más que una conciencia débil y fugitiva de las operaciones que llevamos a cabo para hablar»), o cuando la actividad del lingüista, en su relación con la lengua, está determinado como toma o acrecentamiento de conciencia. Con estas preguntas, no se trata ni de insistir sobre eslabones, sin duda secundarios de la demostración de Benveniste, ni de objetar a un discurso: sólo de indicar un ejemplo de las aporías en las cuales parece lanzarse cuando se dispone a definir las imposiciones que limitan el discurso filosófico; a este último deben tomársele prestadas las nociones no criticadas que se aplican a su delimitación. Las nociones de sistema, de forma, de contenido, que sirven para definir los caracteres de la lengua, también habrían podido detenernos. («Ahora bien, esta lengua está configurada en su conjunto y en tanto que totalidad. Está por añadidura organizada como disposición de "signos" distintos y distintivos, susceptibles en sí mismos de descomponerse en unidades inferiores o de agruparse en unidades complejas. Esta gran estructura, que cierra las estructuras más pequeñas y de varios niveles, da su forma al contenido del pensamiento...») Ahora bien, la noción de sistema lingüístico, aunque se opusiera a las de sistema lógico o de sistema de categorías, e incluso si se quisiera reducir a éstos aquél, nunca habría sido posible fuera de la historia (y) de los conceptos de la metafísica como teoría, epistemé, etc. Cualesquiera que sean los desplazamientos, las rupturas, las discontinuidades secundarias de todo tipo (y sin duda es necesario tomarlo rigurosamente en consideración), esta filiación nunca ha sido absolutamente interrumpida. Benveniste lo reconoce en otra parte[8]; y reconoce aquí que es necesario enseguida criticar como metáfora o «imagen» una gran oposición clásica, heredada de la filosofía y que estaba, sin embargo, en el centro del pasaje que acabamos de citar: «Hablar de continente y de contenido, es simplificar. La imagen no debe abusar. Estrictamente hablando, el pensamiento no es una materia a la que la lengua prestaría forma, puesto que, en ningún momento, este "continente" no puede ser imaginado vacío de su "contenido", ni el "contenido" como independiente de su "continente"»[9]. Precauciones de este tipo podrían tomarse en lo que toca a cada concepto; y no señalamos sobre estos ejemplos más que la necesidad propia a la estructura de un discurso o de un proyecto, en modo alguno a la iniciativa de un autor.

Dejemos aquí la apertura propedéutica del texto de Benveniste y lleguemos al problema principal. Está planteado así:

[8] *Problèmes...*, ch. II, pág. 19. «Todo el mundo sabe que la lingüística occidental nace en la filosofía griega. Todo proclama esta filiación. Nuestra terminología lingüística está constituida por una gran parte de términos griegos adoptados directamente o en su traducción latina.»

[9] Pág. 64.

«La cuestión se convierte entonces en ésta. Admitiendo que el pensamiento no puede captarse más que formado y actualizado en la lengua, ¿tenemos medio de reconocer en el pensamiento caracteres que le sean propios y que nada deben a la expresión lingüística? Podemos describir la lengua por sí misma. Igualmente sería preciso alcanzar directamente el pensamiento. Si fuera posible definir éste por los rasgos que le pertenecen exclusivamente, veríamos al mismo tiempo cómo se ajusta a la lengua y de qué naturaleza son sus relaciones.

»Parece útil abordar el problema por el camino de las "categorías" que aparecen como mediatrices. No presentan el mismo aspecto según sean categorías de pensamiento o categorías de lengua. Esta discordancia incluso podría iluminarnos sobre su naturaleza respectiva. Por ejemplo, discernimos inmediatamente que el pensamiento puede especificar libremente sus categorías, instaurar nuevas, mientras que las categorías lingüísticas, atributos de un sistema que cada locutor recibe y mantiene, no son modificables al capricho de cada cual; vemos esta otra diferencia: que el pensamiento puede pretender plantear categorías universales, pero que las categorías lingüísticas son siempre categorías de una lengua particular. A primera vista, esto conformaría la posición preeminente e independiente del pensamiento con respecto a la lengua.

»Sin embargo, no podemos continuar, después de tantos autores, planteando el problema en términos tan generales. Nos es necesario entrar en lo concreto de una situación histórica, escrutar las categorías de un pensamiento y de una lengua definidas. Sólo con esta condición evitaremos las tomas de posición arbitrarias y las soluciones especulativas. Ahora bien, tenemos la fortuna de disponer de datos que se dirían listos para nuestro examen, elaborados y presentados de manera objetiva, integrados en un conjunto conocido: son las categorías de Aristóteles. Se nos permitirá considerar estas categorías sin preocupaciones de tecnicidad filosófica, simplemente como el inventario de las propiedades que un pensador griego juzgaba predicables de un objeto, y por consiguiente como la lista de conceptos *a priori* que, según él, organizan la experiencia. Es un documento de gran valor para nuestro propósito.»

Así definida, esta problemática parece envolver al menos tres presuposiciones. Conciernen todas a una cierta «historicidad» de los conceptos.

1. Ha sido necesario recurrir, aunque fuera de manera provisional, a título de punto de partida que luego se podría criticar, a la diferencia o a la oposición entre lengua y pensamiento. («Podemos describir la lengua en sí misma. Igualmente sería necesario alcanzar directamente al pensamiento. Si fuera posible definir éste por rasgos que le pertenecen exclusivamente, veríamos al mismo tiempo cómo se ajusta a la lengua y de qué naturaleza son sus relaciones.») Sin duda, Benveniste no parte de esta desviación más que para reducirla a continua-

ción, para proyectar los rasgos de los que se pretende que pertenecen exclusivamente al pensamiento sobre las estructuras de la lengua. Pero no se ha planteado ninguna pregunta, a lo largo de este análisis, sobre el origen y la posibilidad de esta distinción inicial, sobre lo que ha hecho históricamente posible la presunción al menos de esta no-coincidencia, en otras palabras, la apertura misma del problema. ¿Qué es lo que, al menos en la estructura de la lengua (puesto que todo sería allí dado: «Podemos describir la lengua en sí misma»), ha abierto esta dehiscencia y la ha determinado como diferencia del pensamiento y la lengua?

2. Es, pues, cuestión, en el segundo párrafo citado, de una eventual o pretendida oposición de las «categorías de pensamiento» y de las «categorías de lengua». Ahora bien, lo que en ningún momento es interrogado es esta categoría común de categoría, esta categorialidad en general a partir de la cual se pueden disociar las categorías de lengua y las categorías de pensamiento. Ahora bien, el concepto, la categoría de categoría, entra sistemáticamente en juego en la historia de la filosofía y de la ciencia (en el *Organon* y las *Categorías* de Aristóteles) en el punto en que la oposición de la lengua al pensamiento es imposible o no tiene sino un sentido muy derivado. Sin haber, ciertamente, reducido el pensamiento a la lengua en el sentido en que Benveniste entiende hacerlo aquí, Aristóteles ha intentado reconducir el análisis hasta el lugar donde surge, es decir, a la raíz común de la pareja lengua/pensamiento, este lugar es el de «ser». Las categorías de Aristóteles son a la vez de lengua y de pensamiento; de lengua, en tanto que son determinadas como respuestas a la pregunta de saber cómo *se dice (legatai)* el ser; pero también cómo se dice el *ser,* cómo es dicho lo que es, en tanto que es, tal como es: pregunta de pensamiento, el pensamiento, la palabra «pensamiento» que Benveniste utiliza como si su significación y su historia fueran evidentes, no habiendo nunca querido decir en ningún caso nada fuera de su relación con el ser, con la verdad del ser tal como es y en tanto que es (dicho). El «pensamiento» —lo que bajo este nombre vive en Occidente— nunca ha podido surgir o anunciarse sino a partir de una cierta configuración de *noein, legein, einai* y de esta extraña mismidad de *noein* y de *einai* de la que habla el poema de Parménides. Ahora bien, sin proseguir aquí en esta dirección, es preciso subrayar al menos que en el momento en que Aristóteles sitúa las categorías, la categoría de categoría (gesto inaugural para la idea misma de lógica, es decir, de ciencia de la ciencia, luego de ciencia determinada, de gramática racional, de sistema lingüístico, etc.), entiende responder a una pregunta que no admite, en el lugar donde se plantea, la distinción entre lengua y pensamiento. La categoría es una de las maneras que tiene el «ser» de decirse o de significarse, es decir, de abrir la lengua a su afuera, a lo que es en tanto que es o tal como es, a la verdad. «Ser» se da justamente en el lenguaje como lo que lo abre al no-lenguaje, más allá de lo que no se-

ría sino el adentro («subjetivo», «empírico» en el sentido anacrónico de estas palabras) de una lengua. Es evidente —y Benveniste lo formula explícitamente— que reducir las categorías de pensamiento a categorías de lengua es afirmar que las pretensiones de una lengua al «pensamiento», o sea a la verdad, a la universalidad, a lo ontológico son pretensiones abusivas. Pero resulta que la categoría de categoría no es más que una puesta en forma sistemática de esta pretensión hacia fuera de la lengua, a la vez lengua y pensamiento, porque la lengua es interrogada en el lugar en que la significación «ser» se produce.

Entre las diversas presentaciones de las categorías, la lista más completa es, sin duda, la que cita Benveniste (*Categorías,* cap. IV, 1, b 25). Pero el texto de la *Metafísica* (E 2 1026 a 33), que también propone una lista de categorías, la precede de una especie de definición de principio. Las categorías responden a la pregunta de saber en qué sentidos se dice el ser, puesto que éste se dice *pollakôs,* de múltiples maneras:

«Ella [la filosofía primera] es universal porque es primera. Y a ella le tocará considerar lo que es en tanto que es lo que es *(kai peri tou ontos e on tautes an eiè theoresai),* es decir, a la vez su esencia *(ti esti)* y los atributos que le pertenecen en tanto que ser *(kai ta uparkonta e on).* Lo que es propiamente dicho [traducción consagrada para *to aplôs legomenon. Aplôs:* simplemente, francamente, en una palabra, sin rodeos] se dice de manera múltiple *(pollokôs legetai);* hemos visto que había ser por accidente *(kata sumbebekos),* luego el ser como verdadero *(ôs alethes)* y el no-ser como falso *(kai to me on ôs to pseudos);* además, hay las figuras de la predicación *(ta skhemata tes categorias),* por ejemplo, el qué (ti), el cuál *(poion),* el cuánto *(poson),* el dónde *(pou),* el cuándo *(pote)* y otros términos que significan *(semainei)* de esta manera *(ton tropon tauton).»*

Aristóteles sabe, pues, que interroga maneras de decir[10] el ser en tanto que es *pollakôs legomenon.* Las categorías son figuras *(skhemata)* según las cuales se dice el ente propiamente dicho en tanto que se dice según varios giros, varios tropos. El sistema de las categorías es el sistema de los giros de lo que es. Hace comunicar la problemática de la analogía del ser, de su equivocidad o de su univocidad, y la problemática de la metáfora en general. Aristóteles los conecta explícitamente al afirmar que la mejor metáfora se ordena a la analogía de proporcionalidad. Esto bastará para probar que la cuestión de la metáfora no se plantea al margen de la metafísica en mayor medida que el estilo meta-

[10] Es lo que recuerda Aubenque (art. citado pág. 104): Es, pues, un hecho de lenguaje —la equivocidad del ser— lo que tiene expresamente a la vista Aristóteles y lo que se esfuerza en regular, o como hemos dicho, en "administrar", por un procedimiento en sí mismo "lingüístico": la distinción de las significaciones múltiples de la palabra en litigio. En revancha, Aristóteles no presenta en parte alguna las categorías como propiedades de cosas o como las leyes del pensamiento. Es preciso, pues, renunciar a imputar a Aristóteles una pretendida "inconsciencia" de las relaciones de su ontología con el lenguaje.»

fórico y el uso de las figuras es un adorno accesorio o un auxiliar secundario del discurso filosófico.

No podemos, pues, servirnos de la palabra categoría como si no tuviera historia. Y es difícil oponer categoría de lengua y categoría de pensamiento como si la idea de categoría en general (y la de categoría de lengua en particular, noción que nunca será criticada por Benveniste) fuera de alguna manera natural. ¿No es preciso preguntarse inicialmente de dónde viene? ¿No es preciso tomar en consideración el hecho de que ha sido producida sobre el mismo terreno en el que la oposición simple de la lengua y del pensamiento era puesta en tela de juicio? Saber lo que es una categoría, lo que es una lengua, una teoría de la lengua como sistema, una ciencia de la lengua en general, etc., nada de todo eso habría sido posible sin la emergencia de un valor de categoría en general cuyo efecto principal es justamente problematizar este simple enfrentamiento de dos entidades que serían la lengua y el pensamiento. Cuando Benveniste recuerda que no hay exterioridad simple entre «continente» y «contenido», lengua y pensamiento, etc., cuando dirige esta proposición contra Aristóteles, ¿hasta qué punto hace justicia al hecho de que esta proposición se sostiene en la dependencia aristotélica, al menos mientras no ha interrogado de manera radicalmente nueva la función del «ser» en tanto que opera como representación de apertura de la lengua y del pensamiento uno sobre el otro?

3. Esta precipitación histórica se señala de otra forma. Planteado así el problema, Benveniste viene, en efecto, a considerar que, para estudiar este problema general, tenemos la «fortuna» de «disponer de datos que se diría listos para nuestro examen», de un «documento de gran valor para nuestro propósito», a saber, el texto de Aristóteles sobre las *Categorías*. Todo ocurre, pues, como si este problema general no tuviera nada de específicamente aristotélico, no estuviera esencialmente ligado a la historia que se indica bajo el nombre de Aristóteles o de su «herencia». Todo sucede como si el mismo problema hubiera podido ser formulado en los mismos términos en la ausencia de toda referencia al discurso aristotélico que no le proporcionaría entonces más que un feliz ejemplo de hallazgo, una ilustración muy cómoda que tendríamos la suerte de encontrar en nuestra biblioteca. Luego al anunciar el «documento de gran valor para nuestro propósito» en el estilo convenido de la paráfrasis, el lingüista les ha transpuesto los términos, como si tal cosa, en una concepción anacrónica, singularmente kantiana, a aproximaciones próximas a aquellas a las que debemos volver: «Se nos permitirá considerar estas categorías sin preocupación de tecnicismo filosófico, simplemente como el inventario de las *propiedades* que un pensador griego juzgaría *predicables de un objeto,* y por consiguiente como la lista de los *conceptos a priori* que, según él, organizan la *experiencia*. Es un documento de gran valor para nuestro propósito.» (Subrayado mío.)

Estamos en el preámbulo. Se ha hecho la pregunta, pero el

contenido de la respuesta todavía no está elaborado. Aquí está:

«Recordemos inicialmente el texto esencial, que da la lista más completa de estas propiedades, diez en total (*Categorías,* cap. IV):

»Cada una de las expresiones sin entrar en una combinación significa: la sustancia; o cuánto; o cuál; o relativamente a qué; o dónde; o cuándo; o estar en situación; o estar en un estado; o hacer; o experimentar. "Sustancia", por ejemplo, en general, "hombre; caballo"; — "cuánto", por ejemplo, "de dos codos; de tres codos"; — "cuál", por ejemplo, "blanco; instruido"; — "relativamente a qué", por ejemplo, "doble; medio; más grande"; — "dónde", por ejemplo, "en el Liceo; en el mercado"; — "cuándo", por ejemplo, "ayer; el año pasado"; — "estar en situación", por ejemplo, "está acostado; está sentado"; — "estar en un estado", por ejemplo, "está calzado; está armado"; — "hacer", por ejemplo, "corta; quema"; — "experimentar", por ejemplo, "es cortado; es quemado".

»Aristóteles coloca así la totalidad de los predicados que pueden afirmarse del ser, y aspira a definir el *status* lógico de cada uno de ellos. Ahora bien, nos parece —y trataremos de mostrarlo— que estas distinciones son inicialmente categorías de lengua, que, de hecho, Aristóteles, razonando de una manera absoluta, encuentra simplemente algunas de las categorías fundamentales de la lengua en la que piensa. Por poca atención que se preste al enunciado de las categorías y a los ejemplos que las ilustran, esta interpretación, todavía no propuesta en apariencia, se verifica sin largos comentarios. Pasamos revista sucesivamente a los diez términos.»

«... Esta interpretación todavía no propuesta *aparentemente...»:* la prudencia se imponía, en efecto. Muy a menudo se ha reprochado a Aristóteles ignorar el origen de las categorías, el haberlas reunido según un procedimiento empírico (Benveniste dirá también, volveremos a ello: «Inconscientemente ha adoptado como criterio la necesidad empírica de una expresión distinta para cada uno de los predicados», pág. 70) e incluso el haberse contentado con reflejar las estructuras gramaticales de la lengua griega. Entre todos los que han acusado a Aristóteles de constituir empíricamente lo que llamaba Leibniz *eine Musterrolle* (un catálogo de los paradigmas semejante a un rol de la tripulación), es preciso recordar inicialmente a Kant. Y citar un texto clásico que anuncia precisamente el propósito de Benveniste proporcionándole su vocabulario si no sus conceptos. Sin duda, no es aquí cuestión de lengua o de gramática, solamente de una relación empírica de las categorías, pero de categorías tal como se presentan; ¿y dónde se presentarían si no en la lengua? Este texto está extraído de la presentación de la tabla de las categorías, en la *Analítica de los conceptos:*

«De esta manera, hay exactamente tantos conceptos puros del entendimiento que se aplican *a priori* a los objetos de la intuición en general como funciones lógicas en todos los juicios posibles en la tabla pre-

cedente; pues estas funciones agotan completamente el entendimiento y miden totalmente su poder. Llamaremos a estos conceptos, según Aristóteles, *Categorías,* puesto que nuestro propósito, en su origen, es completamente idéntico al suyo, aunque en su realización se aleje mucho de él.»

TABLA DE LAS CATEGORÍAS

«... Tal es, pues, la lista de todos los conceptos originariamente puros de la síntesis, que contiene el entendimiento *a priori,* y en virtud de los cuales solamente, es un entendimiento puro, puesto que únicamente gracias a ellos se puede comprender algo en la diversidad de la intuición, es decir, pensar un objeto. Esta división está extraída sistemáticamente de un principio común, a saber, del poder de juzgar (que es lo mismo que el poder de pensar); no proviene, a la manera de una rapsodia, de una búsqueda de conceptos puros emprendida a la buena de Dios, y sobre cuya enumeración no puede nunca haber certeza, puesto que no es concluida sino por inducción sin que se piense nunca en preguntarse, al obrar así, por qué son precisamente estos conceptos y no otros los inherentes al entendimiento puro. Era un propósito digno de un espíritu tan penetrante como el de Aristóteles buscar estos conceptos fundamentales. Pero como no seguía ningún principio, los reunió con precipitación, como se le presentaron, y agrupó primero diez que él denominó categorías (predicamentos). A continuación creyó haber encontrado otros cinco que añadió a los primeros bajo el nombre de post-predicamentos. Su tabla no resultó con ellos menos defectuosa»[11].

Esta acusación de empirismo es retomada por Hegel[12], Prantl, Hamelin, etc. Al recordarlo, no se trata antes que nada de señalar que Benveniste elabora su problemática a partir de motivos cuya historia permanece oculta para él. Más bien se trata de esto: puesto que, desde Aristóteles, se ha intentado varias veces constituir tablas de categorías que no fueran el efecto o el reflejo empírico de la lengua, ¿no se debería ejercer la demostración del lingüista sobre estas tentativas? Sin esto, se hace como si nada hubiera pasado desde Aristóteles, lo cual no es impensable, pero exige ser demostrado y la tarea no sería fácil. Pues sería preciso probar entonces, por ejemplo, que las categorías kantianas son efectos de lengua. La problemática sería al menos complicada y obligaría, sin prejuzgar resultados, a una transformación completa de los conceptos de lengua y de pensamiento utilizados por Benveniste. Cuando Kant propone un sistema de categorías que esté ordenado so-

[11] *Critique de la Raison pure,* Fr. Tremesaygues-Pacaud, págs. 94-95.

[12] «Er stellte sie so neben einander» (él yuxtapone), *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* citado en Bonitz, *Uber die Kategorien des Aristotles,* 1853 (Reed. Darmstadt, 1957), pág. 38.

bre el «poder de juzgar» que es el mismo que el «poder de pensar», ¿es todavía la gramática el hilo conductor de esta búsqueda? Está lejos de estar excluido; pero ¿a qué laberinto histórico nos arrastra entonces? ¿Qué intrincamiento de estructuras lingüísticas y filosóficas es preciso tomar en consideración en este caso? La relación de las categorías kantianas con la lengua estaría, en efecto, mediatizada por toda una estratificación filosófica (por ejemplo, toda la herencia de Aristóteles, es decir, muchas cosas) y todo un conjunto de desplazamientos lingüísticos cuya complejidad fácilmente se sospecha. La inmensidad de esta tarea no reduce su necesidad. Es la razón por la cual no se trata, sobre todo, de rechazar aquí la cuestión planteada por Benveniste, todo lo contrario, se trata de intentar más bien analizar ciertas de sus presuposiciones y quizá de seguir, aunque sea sólo un poco, su elaboración.

No sólo se había destacado, o creído haber podido hacerlo, el empirismo de Aristóteles. Se había, desde hacía mucho tiempo, reconocido muy precisamente en sus categorías producciones de la lengua. La tentativa más precisa y más sistemática fue aquí la de Trendelenburg (1846)[13]. Como Aubenque lo recuerda también[14], Benveniste tiene un predecesor inmediato, que por momentos parece incluso parafrasear, en la persona de Brunschvicg que, en *Las Edades de la inteligencia* (1939), acusaba también a Aristóteles de tomar «el universo del discurso» por «el universo de la razón», creía poder desenmascarar «el carácter enteramente verbal de su ontología» «y sin duda de toda ontología», pues «el ser en tanto que ser es el tipo de palabra que no puede ser más que una palabra» «Él [Aristóteles] no exige el conocimiento de las cosas sino a la percepción sensible... y al lenguaje, es decir, más exactamente a la lengua que hablaba él, cuyas particularidades erige *inconscientemente* (subrayado mío) en condiciones necesarias y universales del pensamiento.» En esto, dice en otra parte Brunschvicg citando a Serrus, Aristóteles no habría hecho más que «explicar una cierta metafísica espontánea de la lengua griega». Aubenque cita una tesis más de Rougier[15]: «Bergson dijo que la metafísica de Aristóteles es la metafísica espontánea del espíritu humano: sería más justo decir que es la metafísica espontánea de las lenguas indoeuropeas, de la lengua griega en particular.»

Cassirer, que nunca ha sido citado en este debate, es sin duda el predecesor más notable y más inmediato de Benveniste. En *La influencia del lenguaje sobre el desarrollo del pensamiento en las ciencias de la naturaleza*[16] re-

[13] Citado por J. Vuillemin, *op. cit.*, pág. 75 y por P. Aubenque, art. citado, pág. 103. Sobre la interpretación de Trendelenburg y sobre el debate a que dio lugar, cfr. Bonitz, *op. cit.*, páginas 37 y ss.

[14] Art. citado, págs. 87-88.

[15] «Pseudo-problèmes soulevées et résolus par la logique d'Aristotle», en *Actes du congrès international scientifique*, París, 1935.

[16] Tr. fr. en *Journal de psychologie*, 1946, pág. 129.

cuerda también las tentativas anteriores, especialmente la de Trendelenburg: «Cuando, en los análisis de su teoría de las categorías, Aristóteles sigue el lenguaje y se confía a su dirección, desde un punto de vista moderno, no tenemos motivos para discutir este procedimiento. Pero exigiríamos que distinguiera cuidadosamente entre lo "universal" y lo "particular", cosa que él no hizo, de ciertas determinaciones, que en una cierta lengua o en ciertos grupos de lenguas tienen su legitimidad y su razón de ser, de los caracteres del lenguaje y del pensamiento en general. Si juzgamos como historiadores, comprendemos, es verdad, cómo y por qué esta condición era imposible de satisfacer para Aristóteles. No había todavía ninguna posibilidad para él de comparación y de delimitación segura. No podía pensar fuera de la lengua griega o contra ella, sino sólo en ella y con ella.»

Y, tras una larga referencia a los trabajos de W. von Humboldt, Cassirer continúa: «En lo que se refiere a Aristóteles, hace mucho que se ha reconocido que las categorías particulares que distingue en el ser están en estrecha relación con las categorías del lenguaje y de la gramática. La teoría de las categorías de Aristóteles se propone describir y determinar el ser en la medida en que se explicita y se analiza de alguna manera en las diferentes formas de la enunciación. Pero toda enunciación exige inicialmente un sujeto al que pueda ligarse, una cosa de la que se enuncie un predicado. En la cumbre de la teoría de las categorías se sitúa, pues, la categoría del ser. Este ser *(ousia)* es definido por Aristóteles en un sentido a la vez ontológico y lingüístico... La unidad de la *physis* y del *logos* aparece, pues, en el sistema de Aristóteles, no como accidental, sino como necesaria.»

Este breve recuerdo debía sólo sugerir que la interpretación de Benveniste había sido «propuesta» más de una vez y que su «verificación» pedía al menos bastantes «largos comentarios». Se reprocha a menudo, a justo título, a ciertos filósofos, el extraer proposiciones científicas semejantes de su contexto o de su trabajo productor para manipularlas imprudentemente con fines no científicos. ¿Pero el texto filosófico se ofrece y se abre más inmediatamente? ¿Se puede extraer una pieza o un «documento» del que tendríamos «la fortuna de disponer»? Estaríamos en un error si creyéramos en la legibilidad inmediata y ahistórica de un argumento filosófico, como lo estaríamos si creyéramos que se puede, sin una elaboración previa y muy compleja, someter un texto metafísico a una clave de desciframiento científico, sea lingüístico, psicoanalítico o de otro tipo. Una de las primeras precauciones atañerá al origen y a la pertenencia metafísica de los conceptos que constituyen a menudo esta clave «científica». Aquí, por ejemplo, ninguno de los conceptos utilizados por Benveniste habría visto la luz, ni la lingüística como ciencia, ni la noción misma de lengua, sin ese pequeño «documento» sobre las categorías. La filosofía no está solamente delante de la lingüística como puede encontrarse frente a una ciencia

nueva, mirada u objeto; está también delante de ella, precediéndola con todos los conceptos que todavía le proporciona, para bien y para mal, interviniendo tan pronto en las operaciones más críticas, como en las operaciones más dogmáticas, menos científicas del lingüista. Naturalmente, si hay una precipitación no crítica del filósofo en manejar proposiciones científicas cuya producción efectiva sigue estando oculta para él, si hay, inversamente, una prisa del sabio en el acceso al texto filosófico, la palma recae en los rapsodas que descalifican las piezas de un texto filosófico del que ignoran la maquinación, desde una coartada científica en que ellos no han tenido arte ni parte.

La transferencia

Transcripción, transposición, proyección de categorías de lenguaje en categorías de pensamiento; así es como define Benveniste la operación inconsciente de Aristóteles e, inversamente, el desciframiento simétrico al que se entrega él mismo conscientemente: «Podemos ahora transcribir en términos de lengua la lista de las diez categorías. Cada una de ellas viene dada por su designación y seguida por su equivalente: *ousia* («sustancia»), sustantivo; *poson, poion* («cuál; en qué número»), adjetivos derivados de pronombres, del tipo del latín *qualis* y *quantus; pros ti* («relativamente a qué»), adjetivo comparativo; *pou* («dónde»), *pote* («cuándo»), adverbios de lugar y de tiempo; *keisthai* («estar dispuesto»), medio; *ekein* («estar en un estado»), perfecto; *poiein* («hacer»), activo; *paskhein* («experimentar»), pasivo.»

El lingüista transcribe, pues, en términos de lengua lo que el filósofo había, previamente, «inconscientemente», transpuesto, proyectado de la lengua en términos de pensamiento.

«Tenemos así una respuesta a la pregunta planteada al empezar y que nos ha llevado a este análisis. Nos preguntábamos de qué naturaleza eran las relaciones entre categorías de pensamiento y categorías de lengua. A pesar de que las categorías de Aristóteles se reconocen como válidas para el pensamiento, se revelan como la transposición de las categorías de lengua. Es, lo que se puede decir, que delimita y organiza lo que se puede pensar. La lengua proporciona la configuración fundamental de las propiedades reconocidas a las cosas por el espíritu. Esta tabla de predicados nos informa, pues, antes que nada sobre la estructura de las clases de una lengua particular.

»Se sigue que lo que Aristóteles nos da como un cuadro de condiciones generales y permanentes no es más que la proyección conceptual de un estado lingüístico dado.»

La transcripción no resulta aquí en una traducción, es decir, un movimiento intra-lingüístico que asegura el transporte de un significado de una lengua a otra, de un sistema de significantes a otro. No pode-

mos, pues, llamar traducción al paso de una estructura categorial (no lingüística), llamada «de pensamiento» a una estructura categorial lingüística, llamada «de lengua». El sentido de «transcripción nos remite a lo que más abajo se denomina «transposición» o «proyección». La transcripción del lingüista haría el camino inverso, haría volver a la lengua lo que pretendía escaparse de ella por transposición y proyección.

¿Qué hay de esta extraña transferencia? ¿Cómo ha podido producirse? ¿De acuerdo con qué necesidad? Benveniste reconoce esta única correspondencia, que, por razones evidentes, vacilamos en llamar homología, pero no interroga ni el *status* de la operación, ni las condiciones del señuelo, ni el espacio o el medio en el cual se producen la proyección, luego la transcripción; por ejemplo, el campo de la categorialidad en general. Sin duda, para evitar este «tecnicismo filosófico» que desecha al comienzo, no se pregunta por qué aberración se ha podido llegar a dar nombres de categorías de pensamiento a (lo que no era más que) nombres de categorías de lengua. (Doble recurso, pues, a la homonimia y a la sinonimia: Aristóteles ha dado el mismo nombre a cosas diferentes, pensamiento y lengua, y nombres diferentes, pensamiento y lengua, a lo que es fundamentalmente la misma cosa, la lengua.) ¿Cómo podemos dar el mismo nombre a conceptos y a cosas discernibles? ¿Cómo se puede dar nombres diferentes a conceptos y a cosas idénticas? Esta pregunta, señalémoslo de paso, es planteada también, en términos explícitos por Aristóteles. Precisamente en el *Organon,* en la obertura del texto sobre las *Categorías.* Y cuando esta pregunta concierne a su propio elemento, a saber, el lenguaje en general, toma una forma completamente singular. Supone, entre tantas otras cosas, que se llega a cierta claridad sobre lo que pueden ser o pueden querer decir (esta alternativa concentra y refleja ya todo el problema) lengua y pensamiento.

A lo largo del análisis de Benveniste parece darse como explicación una sola frase y situarse en relación con estas últimas preguntas: «Inconscientemente, él [Aristóteles] ha tomado como criterio la necesidad empírica de una expresión distinta para cada uno de los predicados» (pág. 70).

¿Qué quiere decir aquí «empírico»? Tomada literalmente, esta explicación supondría que Aristóteles, disponiendo, por otra parte, fuera de la lengua, de predicados, o de clases de predicados pensables, y ante la necesidad *empírica* de expresar estos contenidos (la palabra *expresión* es subrayada por Benveniste), habría confundido la distinción de los predicados y la distinción de las expresiones. Habría tomado la cadena de las unidades que expresan por la de las unidades de lo expresado. «Inconscientemente» y sin haberlo querido, habría tomado la «clase de las formas», tal como la ofrece el sistema de la lengua, por el sistema de lo expresado o lo expresable. (Suponiendo además que así sea, no hay en

la práctica de una lengua, en la pertenencia a una lengua, una necesidad estructural para que se produzca esta «inconsciencia», de manera que lo que se destaca en Aristóteles ¿no sería sino la confirmación de esta ley general de inconsciencia recordada en el preámbulo?)

Debemos insistir sobre este adjetivo «empírico». Aunque gramaticalmente, «empírico» califica de todos modos «necesidad», puede encontrarse desviado por la palabra «necesidad», por su construcción y lo que depende de ella en la frase hacia la palabra «expresión» o hacia «expresión distinta» («necesidad empírica de una expresión distinta»). Estas dos posibilidades abren dos hipótesis.

En la primera hipótesis, la más verosímil, lo que sería empírico es la necesidad de expresar (cada uno de los predicados). Sería entonces empírica no sólo la situación en el interior de una lengua en general, luego de una lengua natural, sino la ligadura entre la estructura de un predicado pensado fuera de la lengua y su «expresión» en la lengua. Lenguaje y lengua se harían, según el motivo más tradicional, la exterioridad contingente del pensamiento, del sentido pensable y significable. Sin duda, se podría distinguir todavía entre *logos* (o lenguaje en general) y lengua natural particular para avanzar que la necesidad empírica concierne no sólo la ligadura del pensamiento y del lenguaje en general, sino la de un *logos* universal, de alguna manera, y de una lengua natural. Aunque no sean idénticas, estas dos posibilidades guardan entre sí la analogía más estrecha. Las dos vienen a plantear la lengua como corteza empírica del sentido en general, del pensamiento o del lenguaje esenciales, universales, etc.[17]. En esta primera hipótesis, Benveniste no puede sino repetir la operación que imputa a Aristóteles; distinguir el decir y el pensar (son sus palabras) y no considerar entre ellos sino una relación empírica. Única diferencia: Aristóteles mantendría la distinción para sostenerse en la diferenciación, creyendo que se trata del pensar donde sólo es cuestión del decir; Benveniste mantendría la distinción para demostrar que, por sustitución, se han tomado articulaciones de lengua por articulaciones de pensamiento.

Esta primera lectura de «necesidad empírica de una expresión» halla su confirmación en varias proposiciones del mismo texto, sobre todo, en sus conclusiones: «Sin duda, no es fortuito que la epistemología moderna no trate de constituir una tabla de categorías. Es más fructífero concebir el espíritu como virtualidad que como marco, como dinamismo que como estructura. Es un hecho que, sometido a las exigencias de los métodos científicos, el pensamiento adopta por todas partes los mismos pasos en cualquier lengua en que elija describir la experiencia. En este sentido, se hace independiente, no de la lengua, sino

[17] En la medida en que este presupuesto esencialmente metafísico sigue actuando también en la obra de Benveniste; ya no es paradógico que las objeciones filosóficas que ya ha suscitado su proyecto sean fundamentalmente del mismo tipo.

de las estructuras lingüísticas particulares. El pensamiento chino puede haber inventado categorías tan específicas como el *tao,* el *yin* y el *yang;* no es menos capaz de asimilar los conceptos de la dialéctica materialista o de la mecánica cuántica sin que la estructura de la lengua china les oponga obstáculos. Ningún tipo de lengua puede por sí mismo y por sí solo ni favorecer ni impedir la actividad del espíritu. El desarrollo del pensamiento está ligado mucho más estrechamente a las capacidades de los hombres, a las condiciones generales de la cultura, a la organización de la sociedad que a la naturaleza particular de la lengua. Pero la posibilidad del pensamiento está ligada a la facultad de lenguaje, pues la lengua es una estructura informada de significación, y pensar es manejar los signos de la lengua.»

Sin duda inseparables del lenguaje en general, el «desarrollo del pensamiento» y la «actividad del espíritu» no estarían, pues, esencialmente ligadas a una lengua particular. Lo que viene a ser reconocer que puede haber «contenidos» de pensamiento sin ninguna ligadura esencial con las «formas» de una lengua particular. En estas condiciones, ni Aristóteles ni ninguno de los filósofos que han intentado constituir una tabla de las categorías de lengua se habrían equivocado en principio. El pensamiento no es la lengua, *una* lengua, parece admitir aquí Benveniste. Pero Aristóteles se hizo la ilusión en la práctica, porque creyó en una *tabla* y sobre todo porque, por inconsciencia y empirismo, confundió lo que habría debido distinguir.

Estamos todavía en la primera hipótesis. Calificar de empírica la necesidad de una expresión, la necesidad de llevar a enunciados lo pensable en una lengua dada, ¿no es extraño? El valor de empírico nunca se ha podido poner en relación, en último análisis, más que con la variabilidad de datos sensibles e individuales; por extensión, con toda pasividad o actividad sin concepto, para citar a Leibnitz, con «una simple práctica sin teoría»[18]. Ahora bien, si alguien ha podido alguna vez admitir que hubiese pura empiricidad en la práctica del lenguaje, no podía ser con rigor más que con respecto al acontecimiento sensible y singular de un significante material (fónico o gráfico); suponiendo incluso que un acontecimiento puro, no repetible, que escapa a toda generalidad formal, intervenga alguna vez en la práctica lingüística o semiótica. ¿Cómo, sobre todo, afirmar la empiricidad del movimiento que lleva a significar en general y a significar en el interior de una lengua, es decir, recurrir a una organización de formas, a una distribución de clases, etc.? En fin, ¿desde qué sistema, desde qué procedencia histórica también, recibimos y entendemos, antes incluso de plantear lo empírico de la significación, la significación de empiricidad? Ningún análisis al respecto eludirá ni excluirá la instancia aristotélica. Ello no implica que Aristóteles sea el autor o el origen del concepto de empirici-

[18] *Monadología,* 28.

dad, incluso si la oposición de lo empírico y de lo teórico (de lo *a priori*, de lo científico, de lo objetivo, de lo sistemático, etc.), envuelve de una manera o de otra la metafísica de Aristóteles. Incluso si un concepto semejante no se ha fijado de una vez por todas a un «origen», no podemos comprender la historia y el sistema de sus mutaciones o transformaciones sin tomar en cuenta el código general de la metafísica y, en él, la señal decisiva del aristotelismo. Heidegger observa, en *Die Zeit des Weltbildes* (1938)[19], que «es Aristóteles el primero que ha comprendido lo que significaba *empeiria*». Si quisiéramos utilizar la palabra «empírico» en un sentido totalmente extraño al de Aristóteles y de la historia de la filosofía, sería necesario comprometerse explícitamente en el trabajo de esta transformación. Nada en el texto de Benveniste señala ni anuncia un desplazamiento semejante.

Pero entonces, diremos, no se puede emplear siquiera de pasada una palabrita tan inocente como empírico, que todo el mundo comprende ordinariamente, en una demostración que apunte más lejos y más alto. Yo estaría tentado de responder esto: dado el juego de la demostración, dado su carácter estratégicamente decisivo, si algún término pudiera, en lugares secundarios de la marcha, ser avanzado sin precauciones infinitas, no sería sin duda éste, puesto que lleva, de hecho, todo el peso del argumento crítico.

Segunda hipótesis: la «necesidad empírica» determinaría menos la «expresión» que, más directamente, la expresión en tanto que es «distinta para cada uno de los predicados». En este caso, Aristóteles no habría sólo ni esencialmente cedido a la necesidad llamada empírica de expresar predicados; más bien, cediendo, estableciendo la lista de clases, habría procedido de manera empírica. No sólo el proyecto, sino su puesta en práctica, los procedimientos de su práctica seguirían siendo empíricos.

El argumento sería entonces muy frágil. Reuniría, por una parte, la objeción filosófica más tradicional; contradiría, por otra, lo que hay en el análisis de Benveniste de más convincente y más inédito. Este, como muy justamente subrayó J. Vuillemin[20], demuestra en efecto: 1) que la

[19] Tr. fr., en *Chemins...*, pág. 74.

[20] *Op. cit.*, págs. 76-77. Se impone una larga cita. «Esta demostración [la de Benveniste] posee un doble mérito.

»Inicialmente hace percibir la organización de la tabla de las categorías a la que siempre se había reprochado su carácter rapsódico. Las seis primeras categorías se refieren todas a formas nominales, las cuatro últimas a formas verbales. En el interior de esta división, la enumeración procede, salvo en un caso, por oposición de parejas. La categoría de los sustantivos parece hacer excepción a esta regla; pero se encuentra, subdividida en nombres propios (sustancias primeras) y nombres comunes (sustancias segundas). Los adjetivos *poson* y *poion* se responden (*osos/oios, tosos/toios*) como se responderán los adverbios *pou* y *pote* (*ou/oté, tou/toté*). El *pros ti* que se presenta solo, no hace más que expresar la propiedad fundamental de los adjetivos griegos, la de proporcionar un comparativo. En cuanto a las cuatro formas verbales, si *poiein* y *paskhein* (hacer/experimentar) constituyen visiblemente una oposición que corres-

tabla de las categorías es sistemática y no rapsódica; 2) que al operar una *selección* en las categorías de lengua, no es ya su simple calco o reflejo empírico.

Lo trascendental y la lengua

Todavía no hemos llegado al lugar capital del problema. Éste se descubre plenamente cuando Benveniste propone «extender esta observación». Es en las últimas páginas (pág. 70), en el momento en que

ponde a la de lo activo y lo pasivo, *keisthai* (estar dispuesto) y *ekhein* (estar en situación) forman igualmente pareja, cuando son interpretadas como categorías de la lengua: "Existen, en efecto, entre el perfecto y la media griegas, diversas relaciones a la vez formales y funcionales, que, heredadas del indoeuropeo, han formado un sistema complejo; por ejemplo, una forma *gegona*, perfecto activo, corre parejas con la media *gignomai*."

»En segundo lugar, concluimos que, creyendo clasificar nociones, en realidad Aristótekes ha clasificado categorías de lengua, de manera que las particularidades de la lengua griega han dominado el destino de la filosofía en Occidente.

»Esta segunda conclusión, no obstante, sobrepasa lo que ha demostrado la argumentación. En efecto es ilegítimo concluir del hecho de que una filosofía tome prestadas a las oposiciones de una lengua los conceptos y las oposiciones reconocidas como fundamentales para el pensamiento, no sólo que la lengua propone sus sugerencias al pensamiento, sino que es imposible pensar lo que no es expresado en ella; no obstante, es legítimo concluir que la tabla de las categorías del pensamiento refleja la de las categorías de la lengua. Para poder llegar hasta aquí sería necesario haber mostrado que el cuadro de las categorías tomadas prestadas de la lengua también es el cuadro completo de estas categorías en cuanto a la lengua. En el caso contrario, habrá selección y, si el filósofo elige dentro de las categorías lingüísticas, es que su elección no está ya precisamente dictada únicamente por la consideración de la lengua. Ahora bien, esto es lo que ocurre, puesto que no podríamos pretender que la estructura de las categorías de la lengua griega está exhaustivamente expuesta en el cuadro de Aristóteles.

»De hecho, éste sigue una articulación lógica, que, al mismo tiempo, posee un alcance ontológico...»

Los dos argumentos principales (sistematicidad y selección), que es difícil no suscribir, se desarrollan aquí sobre un terreno que no obstante nos parece muy problemático. Por ejemplo: ¿la filosofía «toma prestado» a la lengua? ¿Y qué quiere decir aquí tomar prestado? ¿Se toma prestado «a las oposiciones de una lengua los conceptos y las oposiciones reconocidas fundamentalmente para el pensamiento» como se toma prestado una herramienta?, ¿cuyo valor, por otra parte, habría reconocido el «pensamiento»? ¿Cómo entender que «la lengua propone sus sugerencias al pensamiento»? La fórmula es retomada y todavía mejor asumida en otra parte: «Morfología y sintaxis así reunidas constituyen una lengua, pero esta lengua filosófica se separa tanto que son necesarias sugerencias que impone primitivamente la lengua griega» (pág. 225). La presuposición general de este discurso parece ser la inversa —simétrica— de la que sostiene el análisis de Benveniste (al menos cuando éste procede como lingüista y no como filósofo de la «actividad del espíritu» y del «vuelo del pensamiento»): los contenidos de pensamiento son esencialmente, por principio, estructuralmente independientes de la lengua, a pesar de los «préstamos» y de las «sugerencias». Como se ha dicho, lo «lógico» y lo «ontológico» no tienen ninguna ligadura intrínseca con lo lingüístico. La simetría especular de las tesis presentes, su profundo parecido, en una opción in(de)terminable, invitaría ya en sí misma a una reelaboración del problema; donde no se daría de antemano, por ejemplo, como si esto fuera evidente, en un sentimiento de familiaridad, de dominio, de «saber», el acceso a la «esencia» del «pensamiento», de la «lengua», de su oposición o de su identidad. No es más que un ejemplo.

el propósito general le parece cumplido y la demostración conseguida: «Esta tabla de los predicados nos informa, pues, antes que nada sobre la estructura de las clases de una lengua particular. Se sigue que lo que nos da Aristóteles como un cuadro de condiciones generales y permanentes no es sino la proyección conceptual de un estado lingüístico dado. Podemos incluso extender esta observación. Más allá de los términos aristotélicos, por encima de esta categorización, se despliega la noción de "ser" que envuelve todo. Sin ser en sí mismo un predicado, el "ser" es la condición de todos los predicados. Todas las variedades del "ser-tal", del "estado", todas las vistas posibles del "tiempo", etc., dependen de la noción del "ser". Ahora bien, aquí todavía es una propiedad lingüística muy específica lo que refleja este concepto.»

Medimos el alcance de esta especie de *postscriptum*. Hace mucho más que «extender esta observación». Tocamos, en fin, la posibilidad del campo de las categorías, en la apertura misma del proyecto aristotélico: constituir una tabla de las figuras de la predicación que dan carácter al ser simple («propiamente dicho») que se dice múltiplemente. Esta vez no estamos ya ante una categoría, al menos una categoría entre otras[21] en el sistema; y no puede tratarse ya de «proyectar» o de «transcribir» una categoría determinada en otra, incluso de proceder más o menos empíricamente en este trabajo. La extensión de la «observación» da un salto; desborda de un golpe el campo dibujado por el título y por la formulación inicial del problema. Lo que Benveniste llama muy rápidamente la «noción de ser» no es ya simplemente una categoría homogénea a las otras; es la condición transcategorial de las categorías. Benveniste lo reconoce: «Más allá de los términos aristotélicos, por encima de esta categorización, se despliega la noción de "ser" que envuelve todo. Sin ser en sí mismo un predicado, el "ser" es la condición de todos los predicados.» Es preciso leer esta advertencia en la inmensa veta problemática que va del Sofista (que la frase de Benveniste evoca literalmente: «una pluralidad de formas, mutuamente diferentes, que envuelve exteriormente una forma única; una forma única esparcida a través de una pluralidad de conjuntos sin romper su unidad», 253 d, tr. Budé) a la afirmación de Aristóteles según la que el ser no es un género, a la de la *Crítica de la razón pura*. («Ser no es manifiestamente un predicado real, es decir, un concepto de algo que podría añadirse al concepto de una cosa. Es sólo la posición de una cosa, o de ciertas de-

[21] Resuelto este punto, y es suficiente para lo que aquí nos ocupa, no podemos introducirnos en la complejidad de su contexto. Se hallarán análisis y referencias en *Le Problème de l'être chez Aristote*, por P. Aubenque, especialmente pág. 171 sq. «Como se ve, la esencia misma es aquí presentada como un predicado, aunque sea definida en otra parte como lo que siempre es sujeto y nunca predicado (Anal. pr. 1, 27, 43 a 25; Fis., 1, 7, 190 a 34; Met., Z, 3, 1028 b 36). Pero la esencia que es en efecto el sujeto de toda atribución concebible, puede atribuirse secundariamente a sí misma, y en este sentido es una categoría, es decir, una de las figuras de la predicación, uno de los sentidos posibles de la cópula.» Cfr. también págs. 190 y ss.

terminaciones en sí mismas») y a las preguntas que plantea Heidegger, esencialmente en «La tesis de Kant sobre el Ser»[22].

El «ser» no está, pues, sobre la mesa. Ni en otro lugar. El lingüista o el lógico que quiere establecer una regla de traslación o de correspondencia entre categorías de lengua y categorías de pensamiento no encontrará nunca algo a lo que llamar simplemente «ser».

Lo que descubre Benveniste por esta «extensión», es la relación absolutamente única entre lo transcendental y la lengua. Tomamos aquí la palabra «transcendental» en su acepción más rigurosa, en su «tecnicidad» más atestiguada, tal como se ha fijado precisamente, en el curso del desarrollo de la problemática aristotélica de las categorías y de lo que está más allá de las categorías. Transcendental quiere decir transcategorial. Literalmente: «que transciende todo género». (Esta definición de una palabra sin duda inventada por el canciller Philippe [1128] conviene también, a pesar de las diferencias contextuales, a los conceptos kantiano y husserliano de lo transcendental.)

¿Qué hay, pues, del valor transcendental de «ser» con respecto a la lengua? Esta es la pregunta ahora.

Para reconocer el arraigo fundamental de «ser» en una lengua natural muy particular, Benveniste subraya que todas las lenguas no disponen del verbo «ser»: «El griego no sólo posee un verbo "ser" (lo que no es, en absoluto, una necesidad de toda lengua), sino que ha hecho de este verbo empleos completamente singulares.» Esta singularidad es descrita en un párrafo que debemos leer para señalar en él algunos focos problemáticos.

«Lo ha cargado [este verbo] de una función lógica, la de cópula (el mismo Aristóteles observaba ya que en esta función el verbo no significa propiamente nada, que simplemente opera una síntesis), y por este hecho, este verbo ha recibido una extensión mayor que cualquier otro. Adicionalmente, "ser" puede convertirse, gracias al artículo, en una noción nominal, tratada como una cosa; da lugar a variedades, por ejemplo, su participio presente, sustantivado y en varias especies (*to on; oi ontes; ta onta*); puede servir de predicado para sí mismo, como en la locución *to ti en einai* que designa la esencia conceptual de una cosa, sin hablar de la asombrosa diversidad de predicados particulares con los cuales puede construirse, mediante las formas casuales y las preposiciones... No terminaríamos de inventariar esta riqueza de empleos, pero se trata de datos de lengua, de sintaxis, de derivación. Subrayémoslo, pues es en una situación lingüística caracterizada así donde ha podido nacer y desplegarse toda la metafísica griega del "ser", las magníficas imágenes del poema de Parménides como la dialéctica del *Sofista*. La lengua evidentemente no ha orientado la definición metafísica del "ser", cada pensador griego tiene la suya, pero ha permitido hacer del

[22] En *Questions*, 11.

"ser" una noción objetivable, que la reflexión filosófica podía manejar, analizar, situar como cualquier otro concepto.»

1. Si «ser», al menos como cópula, «no significa propiamente nada», puesto que despliega su extensión sin límites, ya no está ligado a la forma determinada de una palabra, o más bien, de un nombre (en el sentido aristotélico, que envuelve los nombres y los verbos), es decir, de la unidad de una *phone semantike*[23] provista de un contenido de sentido. Desde este momento, definir la presencia en una lengua y la ausencia en otra, ¿no es una operación imposible? ¿Contradictoria? Volveremos a ello.

2. ¿Cómo asegurarse de que «se trata de datos de lengua, de sintaxis, de derivación»? Ninguna definición de la lengua ha sido dada todavía, ni de la inmanencia del sistema de la lengua en general. ¿Qué hay de esta inmanencia, de la inclusión en la lengua de una estructura o de una operación que tiene como efecto —lingüístico si se quiere— abrir la lengua sobre su afuera, articular lo lingüístico sobre lo no-lingüístico? ¿Y esto, en el caso de «ser» y de todo lo que depende de ello, por definición y por excelencia?

3. ¿Cómo llamar «imágenes» (nombre filosófico muy derivado y cargado de historia) a los caminos, encrucijada, bifurcación, palintropo, esfera, vela, eje, rueda, sol, luna, etc., del «poema» de Parménides, es decir, para limitarse a este rasgo, de un texto, que proponiendo una cierta mismidad de «pensar» y «ser», ha señalado en la lengua la apertura, la apertura a la presencia del ser, a la verdad, a lo que siempre *ha representado la fractura* en el cierre sobre sí de la lengua?

4. «La lengua evidentemente no ha orientado la definición metafísica del "ser", cada pensador griego tiene la suya...» ¿Cómo conciliar este enunciado con todos los que reducen las categorías de pensamiento a categorías de lengua? ¿Qué quiere decir «orientar» en este caso? La «definición metafísica del "ser"» ¿estaría así ahora completamente libre con respecto a la lengua? Si la limitación lingüística no ha pesado sobre «la definición metafísica del ser» (noción muy oscura), ¿sobre qué se ha ejercido? ¿Sobre una función formal sin contenido semántico? Pero entonces ¿cómo reservarle la exclusividad a la gramática o a la lexicología griega? Hemos señalado hace un instante que todavía nos esperaba este problema. En fin, si la lengua ha «orientado» tan poco la «definición metafísica» del «ser» que «cada pensador griego tiene la suya», ¿qué ha gobernado en la filosofía? ¿Dónde está, pues, el señuelo del filósofo que ha tomado la lengua por el pensamiento? ¿Y podemos decir (pero qué se dice entonces?), que «cada pensador griego tiene la suya»? Nunca habría sido tan flojo el constreñimiento de la lengua. ¿Y qué hay de los herederos de la «metafísica griega» que han pensado-hablado-escrito en latín o en alemán? Todo esto está lejos de demostrar

[23] Cfr. *La mitología blanca.*

la ausencia de constreñimiento lingüístico sobre la filosofía sino con seguridad la necesidad de reelaborar el concepto corriente de constreñimiento lingüístico. Esta oscuridad y estas contradicciones se condensan cuando Benveniste se sirve de las nociones de «predisposición» y de «vocación», como J. Vuillemin hablaba de «préstamos» y de «sugerencias»: «Todo lo que aquí se quiere mostrar es que la estructura lingüística del griego predisponía la noción del "ser" a una vocación filosófica» (pág. 73).

5. En fin, si, como es cierto, «sin ser un predicado en sí mismo, el "ser" es la condición de todos los predicados», no es posible ya creer que «la reflexión filosófica podía manejar[lo], analizar[lo], situar[lo], como cualquier otro concepto».

Para «extender esta observación» no sólo se debería engrandecer el dominio de una demostración, sino trastornar la estructura del terreno conseguido. Sin la transcategorialidad del «ser» que «envuelve todo», el paso entre categorías de lengua y categorías de pensamiento no habría sido posible, ni en un sentido ni en el otro, ni para Aristóteles ni para Benveniste.

El resto como suplemento. Sobre la tercera persona del singular del presente de indicativo del verbo «ser»

Estas dificultades propagan sus efectos; señalan la contraprueba propuesta por Benveniste. Si la metafísica griega, con su pretensión hacia la verdad, a la universalidad, etc., depende de un hecho lingüístico particular, que ha pasado desapercibido a los ojos de los filósofos, el examen de una lengua diferente debería confirmar la demostración.

«Que se trata aquí, en primer lugar, de un hecho de lengua nos daremos mejor cuenta de ello al considerar el comportamiento de esta misma noción en una lengua diferente. Hay ventaja en elegir, para oponerla al griego, una lengua de un tipo completamente distinto, pues es justamente en la organización interna de estas categorías en lo que más difieren los tipos lingüísticos. Precisemos sólo que, lo que aquí comparamos, son hechos de expresión lingüística, no desarrollos conceptuales.

»En la lengua ewe (hablada en Togo) que elegimos para esta confrontación, la noción de "ser" o lo que denominaríamos así se repartía entre varios verbos» (pág. 71).

Señalemos enseguida que este análisis (que extrañamente se opone limitarse a «hechos de expresión lingüística» sin considerar los «desarrollos conceptuales») no concierne en absoluto a la *ausencia* pura y simple del verbo «ser», como habría podido creerse —«el griego no sólo posee un verbo "ser", como había podido creerse (o que no es en ningún modo una necesidad de toda lengua)»—, sino a otra distribución,

otra repartición de esta función «entre varios verbos». Ahora bien, en las lenguas indoeuropeas, la función «ontológica» no es confiada tampoco a un solo verbo o a una sola forma verbal[24].

El análisis de la lengua ewe consistirá en reencontrar en una lengua sin «verbo"ser"» una multiplicidad de funciones análogas y repartidas de otro modo. ¿Cuál es entonces el recurso de traducción puesto en funcionamiento? Esta pregunta la plantea el propio Benveniste; pero al denunciar en su propia descripción «una parte de artificio», no se pregunta cómo es posible un artificio semejante y por qué no es totalmente absurdo o inoperante:

«Esta descripción del estado de cosas en ewe comporta una parte de artificio. Se hace desde el punto de vista de nuestra lengua, y no como se debería hacer, en el marco de la lengua misma. En el interior de la morfología o de la sintaxis ewe, nada aproxima estos cinco verbos entre sí. Es con relación a nuestros propios usos lingüísticos cómo les descubrimos algo en común. Pero esta es justamente la ventaja de esta comparación "egocentrista"; nos ilumina sobre nosotros mismos; nos muestra en esta variedad de empleos de "ser" en griego un hecho propio de las lenguas indoeuropeas, de ninguna manera una situación universal ni una condición necesaria. Seguramente, los pensadores griegos han actuado sobre la lengua a su vez, enriquecido las significaciones, creado nuevas formas. El sustantivo abstracto derivado de *einai* es resultado de una reflexión filosófica sobre el "ser"; lo vemos crearse en el curso de la historia: inicialmente como *essia* en el pitagorismo dórico y en Platón, luego como *ousia* que se ha impuesto. Todo lo que aquí queremos mostrar es que la estructura lingüística del griego predisponía a la opción de "ser" a una vocación filosófica. Por el contrario, la lengua ewe no nos ofrece más que una noción estrecha, empleos particularizados. No sabríamos decir qué lugar ocupa el "ser" en la metafísica ewe, pero *a priori* la noción debe articularse de una manera completamente distinta.»

¿Hay una «metafísica» fuera de la organización indoeuropea de la función «ser»? Esta pregunta no es de ningún modo etnocéntrica. No es considerar que las otras lenguas puedan estar privadas de la excelente vocación a la filosofía y a la metafísica, sino al contrario, evitar proyectar fuera del occidente las formas muy determinadas de una «historia» y de una «cultura».

¿Debemos, pues, preguntarnos cómo hay que leer la ausencia de la función verbal —única— de «ser» en una lengua cualquiera? ¿Es posible una ausencia semejante, y cómo interpretarla? Esta no es la ausencia de una palabra en un léxico: en primer lugar, porque la función «ser» pasa por varias palabras en las lenguas indoeuropeas. No es en

[24] El mismo Benveniste lo recuerda, pág. 71. Cfr. también Heidegger, «Sur la grammaire et l'étymologie du mot "être"», en *Introduction à la métaphysique*, tr. fr., págs. 63 y ss.

mayor medida la ausencia de un contenido semántico determinado, de un simple significado, puesto que «ser» no significa nada de determinable; es, pues, todavía menos la ausencia de una cosa referible.

La pregunta fue planteada por Heidegger: «Supongamos que no exista esta significación indeterminada de "ser", y que tampoco comprendamos lo que quiere decir este significar. ¿Qué habría entonces? ¿Soló un nombre y un verbo menos en nuestra lengua? No. En este caso, *no habría lengua*. No ocurriría en absoluto que, en palabras, el ser se abriera como tal, que pudiera ser llamado y discutido. Puesto que decir el ser como tal implica: comprender antes lo que es como lo que es, es decir, su ser. Suponiendo que no comprendiéramos al ser en absoluto, suponiendo que la palabra "ser" no tenga incluso esta significación evanescente, entonces, en este caso, no habría ninguna palabra en absoluto»[25].

Si hubiera un etnocentrismo del pensamiento heideggeriano, nunca sería lo suficientemente simplista para rehusar el nombre de lengua (al menos en un sentido no derivado de la tradición filosófica) a todo sistema de significación no occidental; estas afirmaciones deben de tener otro objetivo. Si se tiene en cuenta el hecho de que, en otra parte, Heidegger distingue el sentido de «ser» y del concepto de «ser», esto quiere decir que pone como condición para ser-lengua de una lengua no ya la presencia en ella de la palabra o del concepto (significado) «ser», sino la de otra posibilidad que queda por definir. El concepto mismo de «etnocentismo» no nos da ninguna seguridad crítica en tanto que la elaboración de esta otra posibilidad permanece inacabada.

Para aproximarnos a esta posibilidad —y como no podríamos interrogar aquí sistemáticamente todo el texto heideggeriano—, volvamos a Benveniste. Pero consideraremos esta vez un ensayo distinto del que nos hemos ocupado hasta aquí. Se trata de un estudio dos años posterior: «"Ser" y "haber" en sus funciones lingüísticas»[26]. Su punto de partida es precisamente la ausencia o, para retomar la palabra de Benveniste, la «falta» del verbo «ser»: no sólo en ciertas lenguas no-indoeuropeas, sino, sobre todo, en ciertas operaciones típicas de «nuestras» lenguas[27]. «El estudio de las frases con verbo "ser" es oscurecido por la dificultad, incluso la imposibilidad, de plantear una definición satisfactoria de la naturaleza y de las funciones del verbo "ser". ¿Inicialmente "ser" es un verbo? ¿Si lo es, por qué falta tan a menudo? ¿Y, si no lo es, de dónde le viene el asumir el *status* y las formas de un verbo, sin dejar de ser lo que se llama un "verbo-sustantivo"?» (página 187).

25 *Introduction à la métaphysique*, tr. fr., págs. 92-93.

26 *Bulletin de la Société de linguistique*, LV (1960), recogido en *Problèmes de linguistique générale*, cap. XVI, pág. 187.

27 Podríamos estudiar, desde este punto de vista, la lengua de Mallarmé y, en ella, la rarefacción de «ser» y de «es». Cfr. «La doble sesión», en *La diseminación*.

Benveniste pone en evidencia entonces lo que denomina una «contradicción». Esta nos parece también una contradicción entre dos textos de Benveniste, o al menos, entre la afirmación según la cual el verbo «ser» no pertenecería a todas las lenguas, y aquella según la cual la equivalencia de las frases con verbo «ser» es un fenómeno universal. Esta equivalencia sustitutiva es lo que concentra en sí toda la dificultad: «El hecho de que exista una "frase nominal", caracterizada por la ausencia de verbo, y que sea un fenómeno universal, parece contradictorio con el hecho, también muy general, de que tenga como equivalente una frase con verbo "ser". Los datos parecen eludir el análisis, y todo el problema está todavía tan pobremente elaborado que no encontramos nada sobre lo que apoyarnos. La causa de ello es probablemente que razonamos, implícitamente al menos, como si la aparición de un verbo "ser" fuera continuación, lógica y cronológicamente, de un estado lingüístico desprovisto de un verbo semejante. Pero este razonamiento lineal se topa por todas partes con los mentís de la realidad lingüística, sin satisfacer, sin embargo, ninguna exigencia teórica» *(ibíd)*.

No podemos sino suscribir esta última proposición. ¿Pero no invalida ciertas afirmaciones del texto sobre las categorías? ¿Cómo concebir ahora que todas las lenguas dispongan de un equivalente de las frases con verbo «ser»?

1. La función de «cópula», o «marca gramatical de identidad» es absolutamente distinta del verbo ser «con pleno uso». «Los dos han coexistido y todavía pueden coexistir, siendo completamente diferentes. Pero en muchas lenguas se han fusionado» *(ibíd)*. Por consiguiente, «cuando hablamos de un verbo "ser", hay que precisar si se trata de la noción gramatical o de la noción léxica. Por no haber hecho esta distinción se ha hecho insoluble el problema y ni siquiera se ha logrado plantearlo claramente» (pág. 188).

Ahora bien, en cuanto a la función gramatical de la cópula, Benveniste demuestra su universalidad con una gran abundancia de ejemplos. Pertenece a todas las lenguas que no poseen el verbo «ser» en su presencia léxica.

2. En todas las lenguas viene a suplir la «ausencia» léxica del verbo «ser» una cierta función. A decir verdad, esta suplementariedad no viene a llenar una ausencia más que a los ojos de quienes, como nosotros, practican una lengua en la cual las dos funciones —gramatical y léxica— se han «fusionado» (al menos hasta un cierto punto) con todas las consecuencias «históricas» fundamentales que se pueden concebir. Lo que percibimos, fuera del Occidente, como suplemento de ausencia o como algo supletorio, ¿no es, de hecho, una posibilidad original que viene a añadirse a la función léxica del verbo «ser» —y así prescinde de ella además—, se exime además de hacer referencia a ello? ¿Incluso en el interior del indoeuropeo?

La forma más general de este suplemento de la cópula es la frase nominal: «Aquí la expresión más general no comporta ningún verbo. Es la "frase nominal", tal como se presenta hoy, por ejemplo, en ruso o en húngaro, donde un morfema-cero, la pausa, asegura la unión entre dos términos y afirma su identidad —cualquiera que sea, desde un punto de vista lógico, la modalidad de esta identidad: ecuación formal ("Roma es la capital de Italia"); inclusión de clase ("el perro es un mamífero"); participación en un conjunto ("Pierre es francés"), etc.

»Lo que importa ver bien es que no hay ninguna relación natural ni necesaria entre una noción verbal "existir, estar aquí realmente" y la función de "cópula". No tenemos que preguntarnos cómo es que el verbo "ser" pueda faltar o ser omitido. Es razonar a la inversa. La interrogación verdadera será al contrario: ¿cómo es que existe un verbo "ser", dando expresión verbal y consistencia léxica a una relación lógica en un enunciado asertivo?» (págs. 188-189).

Ocurre así que la ausencia léxica puede no ser «suplida» más que por una ausencia nada más, siendo garantizada entonces la función gramatical de «ser» por el blanco de un espacio, por una puntuación de algún modo borrada, por una pausa: interrupción oral, es decir, una parada de la voz (¿es entonces un fenómeno oral?), que ningún signo gráfico, en el sentido ordinario de esta palabra, que ninguna escritura plena viene a señalar. La ausencia de «ser», la usencia de este lexema singular, es la ausencia misma. El valor semántico de ausencia en general ¿no es dependiente del valor léxico-semántico de «ser»? En el horizonte de esta pregunta sería quizá preciso analizar lo que Benveniste denomina «rasgo suplementario», o sea, un rasgo solamente «probable», que no existe ni consiste en nada más que un cierto suspenso: «El semítico antiguo no posee como es sabido el verbo "ser". Basta con yuxtaponer los términos nominales del enunciado para obtener una frase nominal, con un rasgo suplementario, probable, pero desprovisto de expresión gráfica, que es la pausa entre los términos. El ejemplo del húngaro, del ruso, etc., da a esta pausa el valor de un elemento del enunciado; es incluso el signo de la predicación. Es probable que, en todas partes donde la estructura de la lengua permite constituir un enunciado predicativo yuxtaponiendo dos formas nominales en un orden libre, debamos admitir que las separa una pausa» (pág. 189).

3. Otra forma, muy corriente, de este suplemento de la cópula: el juego sintáctico con el pronombre, por ejemplo, su reduplicación en final de proposición: *män yas män,* «yo soy joven» (yo joven yo), *sän yas sän,* «tú eres joven», en ciertos dialectos orientales *(altai: ol bay ol,* «él es rico» (él rico él). «Esta valorización sintáctica del pronombre en función de cópula es un fenómeno cuyo alcance general es preciso subrayar» (pág. 190).

El proceso de objetivación conduce desde este momento al privilegio constante de la tercera persona del singular. La relación oculta en-

tre un privilegio semejante y la ley del suplemento de la cópula muestra un problema que la lingüística y la ontología como tales no pueden designar sino de lejos, inicialmente porque están principalmente sometidas, como ciencia y como filosofía, a la autoridad de *es* cuya posibilidad es preciso interrogar. Ilustrémoslo con una simple aproximación.

Debemos remitirnos aquí a otro ensayo de Benveniste, «La frase nominal»[28]. «Desde el artículo memorable en el que A. Meillet (M. S. L., XIV) definió la situación de la frase nominal en indoeuropeo, dándole por ello su primer *status* lingüístico, varios estudios, relativos, sobre todo a las lenguas indoeuropeas antiguas, han contribuido a la descripción histórica de este tipo de enunciado. Caracterizada sumariamente, la frase nominal comporta un predicado nominal, sin verbo ni cópula, y es considerada como la expresión normal en indoeuropeo allí donde hubiera habido una forma verbal llegado el caso en tercera persona del presente de indicativo de "ser". Estas definiciones han sido largamente utilizadas, fuera incluso del dominio indoeuropeo, pero sin dar lugar a un estudio paralelo de las condiciones que han hecho posible esta situación lingüística. Falta mucho para que la teoría de este fenómeno sintáctico altamente singular haya progresado en la medida en que se descubra lo extenso de sus manifestaciones.

»Este tipo de frase no está limitada a una familia o a ciertas familias de lenguas. Aquellas en las que ha sido señalada no son más que las primeras de una lista que ahora se podría alargar considerablemente. La frase nominal se encuentra no sólo en indoeuropeo, en semítico, en fino-ugriano, en bantú, sino también en las lenguas más diversas: sumerio, egipcio, caucásico, altaico, dravidiano, indonesio, siberiano, amerindio, etc. ... ¿A qué necesidad está ligada entonces la frase nominal para que tantas lenguas diferentes la produzcan del mismo modo, y cómo es que —la pregunta parecerá extraña, pero lo extraño está en los hechos— el verbo de existencia tiene, entre todos los verbos, este privilegio de estar presente en un enunciado en el que no figura? Por poco que se profundice en el problema, se encuentra la obligación de considerar en su conjunto las relaciones del verbo y del nombre, luego la naturaleza particular del verbo "ser"» (págs. 151-152).

Esta insistencia de la tercera persona del singular del presente de indicativo del verbo «ser» también habría señalado la historia de las lenguas en las cuales «ser» comportaba una presencia léxica. La función de cópula habría ordenado desde entonces invisiblemente la interpretación del sentido de «ser» por haberla trabajado desde siempre de alguna forma.

Heidegger: «Comprendemos el sustantivo verbal "ser" a partir del infinitivo, que por su parte remite al "es", y a su multiplicidad que he-

[28] *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, XLVI (1950), fasc. 1, núm. 132, recogido también en *Problèmes*, cap. XIII, pág. 151. (Subrayado mío.)

mos expuesto. La forma verbal determinada y particular "es", la tercera persona del singular del presente de indicativo, posee un privilegio aquí. No comprendemos el ser considerando "tú eres", "vosotros sois, "yo soy", o "ellos serían", que constituyen también, sin embargo, y al mismo título que el "es", formas del verbo "ser". Somos así conducidos involuntariamente, como si por un poco no hubiera otra posibilidad, a hacernos claro el infinitivo "ser" a partir del "es". Resulta de ello que el "ser" tiene esta significación que hemos indicado, que recuerda la manera en que comprendían los griegos la esencia del ser (*Wesen des Sins*), y que posee así un carácter determinado que no nos cae del cielo, sino que gobierna desde hace mucho tiempo nuestro estar-aquí proventual (*geschichtliches Dasein*).» (*Introducción a la metafísica*, trad. fr., pág. 103).

Aunque siempre inquieta y trabajada en su interior, la fusión de la función gramatical y de la función léxica de «ser» tiene, sin duda, una relación esencial con la historia de la metafísica y con todo lo que se coordina con ella en Occidente.

Es fuerte, apenas reprimible en verdad, la tentación de considerar el predominio creciente de la función formal de cópula como un proceso de caída, de abstracción, de degradación, de evacuación de la plenitud semántica del lexema «ser» y de todos los que se han dejado como él reemplazar o descarnar. Interrogar esta «historia» (pero la palabra «historia» pertenece a este proceso del sentido) como la historia del sentido, plantear la «cuestión del ser» como cuestión del «sentido del ser» (Heidegger), ¿no es limitar la destrucción de la ontología clásica al horizonte de una reapropiación de la plenitud semántica de «ser», de una reactividad del origen perdido, etc.? ¿No es constituir el suplemento de la cópula como un historial, incluso si se lo considera como estructuralmente necesario? ¿No es sospechar una especie de caída originaria, con todo lo que implicaría una perspectiva semejante?

¿Por qué domina finalmente el horizonte del sentido tanto la cuestión del lingüista como la del pensador filósofo? ¿Qué deseo les empuja a uno y otro, en tanto que tales, a proceder analógicamente hacia una instancia supralapsaria, ante el suplemento de la cópula? Su procedimiento y su horizonte siguen siendo análogos, a este respecto, como vemos:

«Toda la variedad de las flexiones del verbo "ser" deriva de tres raíces diferentes. Las dos primeras son indoeuropeas, y aparecen también en las palabras griega y latina para "ser".

»1. La más antigua, la raíz verdadera, es *es*, en sanscrito *asus*, la vida, lo vivo, lo que se mantiene por sí y a partir de sí, y va y reposa en sí... Un punto digno de ser notado es que en todas las lenguas indoeuropeas, el "es" (griego *estin*, latín *est*, alemán *ist*) se mantiene desde el principio.

»2. La segunda raíz indoeuropea es *bhû, bheu*. Se le vincula el griego *phuo*, abrirse, dominar, llegar a la esencia y permanecer en esencia a

partir de sí mismo. Este *bhû* ha sido comprendido hasta el presente como naturaleza y como "crecer", según la concepción ordinaria y superficial de *physis* y de *phuo.* [...]

»3. La tercera raíz aparece solamente en el dominio de flexión del verbo germánico *sein;* es *wes;* sanscrito: *vasani;* germánico: *wesan,* habitar, quedarse, permanecer... El sustantivo *Wesen* no significa originariamente la quididad, la esencia, sino el permanecer constitutivo del presente *(Gegenwart),* la pre-sencia *(Anwesen)* y la au-sencia *(Abwesen).* El *-sens* del latín *prae-sens* y *ab-sens* ha desparecido... De estas tres raíces extraemos las tres significaciones que aparecen claramente en el origen: vivir, abrirse, quedarse. La lingüística las constata. Constata también que estas significaciones primitivas han desaparecido hoy; que sólo se ha mantenido una significación "abstracta": "ser". [...]

»8. El sentido del ser, que, en razón de una interpretación puramente lógica y gramatical, se nos presenta como "abstracto" y en consecuencia derivado, ¿puede ser por sí mismo pleno y originario?

»9. ¿Puede mostrarse esto a partir de una esencia de la lengua que sería captada de manera bastante originaria?... El "ser", es para nosotros todavía un puro vocablo, un término usado *(vernutzter).* Si no nos queda nada más que eso, al menos debemos tratar de captar este último resto *(Rest)* que nos pertenece... Por eso preguntamos: "¿Qué hay de la palabra 'ser'?"»

«Hemos respondido a esta pregunta siguiendo dos caminos, que nos han conducido a la gramática y a la etimología de la palabra. Resumamos el resultado de esta doble explicación de la palabra "ser".

»1. La consideración gramatical de la forma de la palabra ha mostrado que en el infinitivo los modos significativos determinados de la palabra ya no aparecen; son borrados *(verwischt).* Además, la sustantivación refuerza y objetiva este borrarse *(Verwischung).* La palabra se hace un nombre que nombra algo indeterminado.

»2. La consideración etimológica de la significación de la palabra ha mostrado que lo que nombramos hoy y hace mucho tiempo con el nombre de "ser" es, en cuanto a la significación, una mezcla niveladora *(ausgleichende)* de tres significaciones radicales diferentes. Ninguna de ellas entra ya en la significación del nombre distinguiéndose de una manera propia y determinante. Esta mezcla *(Vermischung)* y este borrarse *(Verwischung)* se piden una al otro»[29].

Benveniste: «Queda por completar estas indicaciones examinando, con respecto a la frase nominal, la situación del verbo "ser". Debemos insistir fuertemente sobre la necesidad de rechazar toda implicación de un "ser" léxico en el análisis de la frase nominal, y de reformar hábitos de traducción impuestos por la estructura diferente de las lenguas occi-

[29] Heidegger, *op. cit.*, págs. 81, 84. He subrayado el punto 9, ***usado, este último resto que nos pertenece, borrados, borradura, mezcla niveladora, mezcla, borradura.***

dentales modernas. Una interpretación estricta de la frase nominal no puede comenzar más que cuando se ha liberado de esta servidumbre y se ha reconocido el verbo *esti* en indoeuropeo como un verbo igual que los otros. Es, no sólo porque lleva todas las marcas morfológicas de su clase y cumple la misma función sintáctica, sino también porque ha debido tener un sentido léxico definido, antes de caer —al término de un largo desarrollo histórico— en el rango de "cópula". Ya no es posible alcanzar directamente este sentido, pero el hecho de que *bhu,* "crecer", "desarrollarse", haya provisto de una parte de las formas de es, permite entreverlo. En todo caso, incluso interpretándolo como "existir, tener consistencia real" (cfr. el sentido de "verdad" ligado a los adjetivos v. isl. *sanr.,* lat. *sons,* skr. *satya-),* se le define suficientemente por su función de intransitivo susceptible de ser ya empleado absolutamente, ya acompañado de un adjetivo; de manera que *esti* absoluto o *esti* + adjetivo funciona como un gran número de verbos intransitivos en esta doble posición (tales como: parecerse, parecer, crecer, sostenerse, yacer, brotar, caer, etc.)... Se debe restituir al verbo "ser" su plena fuerza y su función auténtica para medir la distancia entre una aserción nominal y una aserción con "ser"»)[30].

Esto aparecerá quizá (si al menos esto se confiara a algún aparecer) desde un lugar del que falta menos encontrar su nombre que inscribir su elaboración. Este lugar no sabría ser, en todo caso, una ontología, una ciencia regional o cualquiera otra cosa que se ordene a esta jerarquía. Ésta, en efecto, no sabría ordenar las ciencias particulares en las ontologías regionales, luego en la ontología fundamental, más que presuponiendo lo que (es) se pone aquí en cuestión.

¿Qué hay de la palabra, luego de esta oposición de lo léxico (semántico, etimológico) y de lo gramatical que domina así estos discursos sin ser interrogada por ella misma? ¿Dónde y cómo se constituyó? ¿Por qué el *es* da todavía su forma a todas estas preguntas? ¿Qué hay de la relación entre la verdad, el sentido (del ser) y la tercera persona del singular del presente de indicativo del verbo «ser»? ¿Qué es permanecer o no permanecer? ¿Qué permanece en un suplemento de la cópula?

Si se tratase aquí, una vez más, de la palabra que hay que decir no remitiría ni a la lingüística ni a la filosofía en tanto que tales.

[30] Benveniste, *op. cit.,* págs. 159-160. He subrayado *caer* y *restituir al verbo «ser» su plena fuerza y su función auténtica.*

La mitología blanca*

La metáfora en el texto filosófico

* Primera versión publicada en *Poétique* 5 (1971).

EXERGO

De la filosofía, la retórica. De un volumen, aproximadamente, más o menos —hacer aquí una flor, extraerla, subirla, dejarla, mejor, subirla, dejarla, mejor, subir, hacerse de día— apartándose como de sí misma, enrollada esta flor grave —aprendiendo a cultivar según el cálculo de un lapidario, la paciencia...

La metáfora en el texto filosófico. Seguro de entender cada palabra de este enunciado, precipitándose —a comprender—, a inscribir una figura en el volumen capaz de filosofía, podría uno disponerse a tratar de una cuestión particular: ¿hay metáforas en el texto filosófico? ¿bajo qué forma?, ¿hasta qué punto?, ¿es esencial? ¿accidental?, etc. Rápidamente se logra la certeza: la metáfora parece comprometer en su totalidad el uso de la lengua filosófica, nada menos que el uso de la lengua llamada natural en el discurso filosófico, incluso de la lengua natural como lengua filosófica.

Esto exige un libro, en suma: de la filosofía, del uso o del buen uso de la filosofía. Hay interés en que el compromiso prometa más de lo que dé. Nos contentaremos, pues, con un capítulo y, sustituiremos el uso —bajo título— por la usura. Nos interesamos inicialmente por una cierta usura de la fuerza metafórica en el intercambio filosófico. La usura no sobreviene a una energía trópica destinada a permanecer, de otra manera, intacta; constituirá por el contrario la historia misma y la estructura de la metáfora filosófica.

¿Cómo hacerlo sensible, si no por la metáfora? aquí la palabra *usura*. No se puede, en efecto, acceder a la usura de un fenómeno lingüístico sin darle alguna representación figurada. ¿Qué podría ser la usura propiamente dicha de una palabra, de un enunciado, de una significación, de un texto?

Corramos el riesgo de desenterrar el ejemplo (sólo el ejemplo, para reconocer en él un tipo corriente) de esta metáfora de la usura (de la metáfora), lo deteriorado de esta figura, en *El Jardín de Epicuro*... En el exergo de este capítulo, observémoslo, la metáfora tomada prestada a

Anatole France —la usura filosófica de esta figura— describe también, por fortuna, la erosión activa de un exergo.

Casi al final del *Jardín de Epicuro*[1], un corto diálogo entre Ariste y Polifilo se subtitula «o el lenguaje metafísico». Los dos interlocutores tratan precisamente de la figura sensible que se pone a cubierto y que se usa, hasta pasar desapercibida, en cada concepto metafísico. Las nociones abstractas siempre esconden una figura sensible. Y la historia de la lengua metafísica se confundiría con la borradura de su eficacia y la usura de su efigie. La palabra no es pronunciada, pero se puede descifrar el doble alcance de la usura: borradura por frotamiento, el agotamiento, la pulverización, ciertamente, pero también el producto suplementario de un capital, el cambio que, lejos de perder la apuesta, haría fructificar la riqueza primitiva, acrecentaría el reintegro bajo la forma de rentas, de aumento de interés, de plusvalía lingüística, permaneciendo indisociables estas dos historias del sentido. «POLIFILO: No era más que un sueño. Soñaba que los metafísicos, cuando se hacen un lenguaje, se parecen [imagen, comparación, figura para significar la figuración] a los afiladores que pasaran en vez de cuchillos y tijeras, medallas y monedas por la muela, para borrarles el exergo, la fecha y la efigie. Cuando han trabajado tanto que ya no se ve sobre sus piezas de cinco francos ni Victoria, ni Gillaume, ni la República, dicen: "Estas piezas nada tienen de inglés, ni de alemán, ni de francés; las hemos sacado fuera del tiempo y del espacio; ya no valen cinco francos: tienen un precio inestimable, y su curso se ha extendido infinitamente." Tienen razón en hablar así. Por esta industria de afilador pasan las palabras de lo físico a lo metafísico. Vemos inicialmente lo que pierden en ello; no se ve inmediatamente lo que ganan.»

No se trata aquí de levantar una tienda sobre este sueño, sino de ver dibujarse a través de su lógica implícita, la configuración de nuestro problema, las condiciones teóricas e históricas de su emergencia. Dos límites, al menos: 1) Polifilo parece querer salvar la integridad del capital, o mejor, antes de la acumulación de un capital, la riqueza natural, la virtud original de la imagen sensible, desflorada y deteriorada por la historia del concepto. Supone así —motivo clásico, lugar común en el siglo XVIII— que una pureza del lenguaje sensible pudo haber tenido curso en el origen del lenguaje, y que el étimo de un sentido primitivo permanece siempre, aunque recubierto, asignable; 2) este etimologismo interpreta la degradación como paso de lo físico a lo metafísico. Se sirve, pues, de una oposición completamente filosófica, que también posee su historia y su historia metafórica, para juzgar de esto que el filósofo haría, sin saberlo, metáforas.

[1] París, Calmann-Lévy, ed. 1900. La misma obra contiene una especie de ensueño sobre las figuras del alfabeto, las formas originales de ciertas de sus letras. («De la entrevista que tuve esta noche con un fantasma sobre los orígenes del alfabeto.»)

La continuación del diálogo lo confirma: interroga precisamente la posibilidad de restaurar o de reactivar, bajo la metáfora que a la vez esconde y se esconde, la «figura original» de la pieza usada, borrada, bruñida por la circulación del concepto filosófico. ¿La borradura no debería decirse, siempre, de una figura original, si no se borrase de sí misma?

«De todas estas palabras, o desfiguradas por el uso o pulidas o incluso forjadas a la vista de alguna construcción mental, podemos representarnos su figura original. Los químicos obtienen reactivos que hacen aparecer sobre el papiro o sobre el pergamino la tinta borrada. Con la ayuda de estos reactivos se leen los palimpsestos. Si aplicáramos un procedimiento análogo a los escritos de los metafísicos, si se sacara a la luz el sentido primitivo y concreto que permanece invisible y presente bajo el sentido abstracto y nuevo, encontraríamos ideas muy extrañas y a veces muy instructivas.»

El sentido primitivo, la figura original, siempre sensible y material («todas las palabras del lenguaje humano fueron golpeadas en el origen por una figura material... y todas representaron en su mocedad alguna imagen sensible... materialismo fatal del vocabulario...») no es exactamente una metáfora. Es una especie de figura transparente, equivalente a un sentido propio. Se convierte en metáfora cuando el discurso filosófico la pone en circulación. Se olvida entonces, simultáneamente, el primer sentido y el primer desplazamiento. No se nota ya la metáfora y se la toma por el sentido propio. Doble borradura. La filosofía sería este proceso de metaforización que se apodera de sí mismo. Por constitución, la cultura filosófica siempre habrá estado gastada.

Es una regla de economía: para reducir el trabajo de frotamiento, los metafísicos elegirían preferiblemente, en la lengua natural, las palabras más usadas: «... eligen de buen grado, para pulir las palabras que les llegan un poco gastadas. De esta manera ahorran la mitad de la tarea. A veces, más felices todavía, ponen la mano sobre palabras que, por un uso largo y universal, han perdido, desde tiempo inmemorial, todo rastro de efigie». Recíprocamente, somos metafísicos sin saberlo en la proporción de la usura de nuestras palabras. Sin hacer de ello un tema o un problema, Polifilo no puede evitar el uso al límite: la usura absoluta de un signo. ¿Qué es eso? ¿Y esta pérdida —es decir, esta plusvalía ilimitada— no es lo que prefiere el metafísico, sistemáticamente, al elegir por ejemplo los conceptos con forma negativa, *ab-soluto, infinito, in-tangible, no-ser*? «En tres páginas de Hegel, tomadas al azar en su *Fenomenología* [libro muy poco citado en la universidad francesa en 1900 parece], de veintiséis palabras, sujetos de frases considerables, he encontrado diecinueve términos negativos y siete términos afirmativos... Los *ab,* los *in,* los *no,* actúan más enérgicamente todavía que la muela. Os borran de un golpe las palabras más sobresalientes. A veces, a decir

verdad, os las devuelven, y les ponen el sentido del revés.» Más allá del exabrupto, sigue siendo sujeto de interrogación la relación entre la metaforización que se arranca de sí misma y los conceptos de forma negativa. Al levantar la determinación finita, éstos tienen como función romper la ligadura que sujeta al sentido de un ser particular, incluso a la totalidad de lo que es. Suspenden así su metaforicidad aparente (definiremos mejor este problema de la negatividad al reconocer, más adelante, la connivencia entre el *relevo* hegeliano —la *Aufhebung*, unidad, también, de una pérdida y de un beneficio— y el concepto filosófico de metáfora). «Este es, en la medida en que he podido verlo, el uso de los metafísicos o, mejor dicho, de los "metatafísicos", pues es una maravilla que hay que añadir a las otras que su ciencia posea ella misma un nombre negativo, extraído del orden en que fueron colocados los libros de Aristóteles, y que ustedes se intitulen los que van después de los físicos. Entiendo que ustedes suponen que éstos están apilados y que, colocarse después, es subir encima. No reconocen en menor medida que están fuera de la naturaleza.»

Aunque la metáfora metafísica haya puesto al revés todo sentido, aunque haya también borrado pilas de discursos físicos, todavía deberíamos poder reactivar la inscripción primitiva y restaurar el palimpsesto. Polifilo se entrega a este juego. De una obra que «da la vuelta a los sistemas a partir de los viejos eléatas hasta los últimos eclécticos... y va a parar a M. Lachelier», extrae una frase de paso muy abstracta y muy especulativa: *«El alma posee a Dios en la medida en que participa de lo absoluto.»* Luego emprende un trabajo de etimología o de filología que debe despertar todas sus figuras dormidas. Para ello, se consagra no a lo que la frase «contenía de verdad», sino «únicamente a la forma verbal». Y después de haber precisado que las palabras «Dios», «alma», «absoluto», etc., son *símbolos* y no *signos,* ya que lo simbolizado mantiene una ligadura de afinidad natural con el símbolo y autoriza así la reactivación etimológica (lo arbitrario no sería así, como también lo sugiere Nietzsche, más que un grado de usura de lo simbólico), Polifilo presenta los resultados de su operación química:

«También estaba yo en lo cierto al buscar los sentidos contenidos en las palabras *alma, Dios, absoluto,* que son símbolos y no signos.

»"El alma posee a Dios en la medida en que participa de lo absoluto."

»¿Qué es esto sino un conjunto de pequeños símbolos que se han borrado mucho, lo reconozco, que han perdido su brillo y su carácter pintoresco, pero que siguen siendo símbolos por fuerza de la naturaleza? La imagen se reduce en ellos al esquema. Pero el esquema sigue siendo la imagen. Y he podido, sin infidelidad, sustituir a aquél por ésta. Así he obtenido:

»*"El hálito está sentado sobre aquel que brilla en la medida del don que recibe en lo que es completamente fino* (o *sutil)",* de donde extraemos sin trabajo:

"Aquél cuyo hálito es un signo de vida, el hombre, ocupará un lugar (sin duda después de que el hálito sea exhalado) ***en el fuego divino, fuente y hogar de la vida, y este lugar le será medido de acuerdo con la virtud que le ha sido dada*** (por los demonios, imagino) ***de extender el hálito caliente, esta pequeña alma invisible, a través del espacio libre*** (el azul del cielo probablemente)."

»Y nota que esto tiene el aspecto de un fragmento de himno védico, que huele a la vieja mitología oriental. No respondo de haber restablecido este mito primitivo en todo el rigor de las leyes que rigen el lenguaje. Poco importa. Basta que se vea que hemos encontrado unos símbolos y un mito en una frase que era esencialmente simbólica y mítica, puesto que era metafísica.

»Creo haberte hecho notar suficientemente, Ariste: toda expresión de una idea abstracta no podría ser sino una alegoría. Por un extraño azar, estos metafísicos, que creen escapar al mundo de las apariencias, están obligados a vivir perpetuamente en la alegoría. Poetas tristes, quitan el color a las fábulas antiguas, y no son más que recolectores de fábulas. Hacen mitología blanca.»

Una fórmula —breve, condensada, económica, casi muda— ha sido desplegada en un discurso interminablemente explicativo, que se ponía delante como un pedagogo, con el efecto de burla que siempre produce la traducción charlatana y gesticulante de un ideograma oriental. Parodia del traductor, ingenuidad del metafísico, del pobre peripatético que no reconoce su rostro y no sabe por donde le ha hecho andar.

La metafísica —mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su *logos,* es decir, el *mythos* de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón. Lo cual no ocurre sin lucha. Ariste, el defensor de la metafísica (una errata habrá impreso, en el título Artiste), acaba por *salir,* decidido a no dialogar más con un mal jugador: «Salgo sin estar convencido. Si hubiera razonado dentro de las reglas, me habría sido fácil refutar tus argumentos.»

Mitología blanca —la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que sigue siendo, no obstante, activa, inquieta, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto.

Este diálogo disimétrico —falso— no merece ser situado como exergo por la sola razón de que es chocante; y porque chocando a la razón no menos que a la imaginación, grava nuestro problema en una efigie teatral. Hay otros títulos. Muy esquemáticamente:

1. Las palabras de Polifilo parecen pertenecer a una configuración cuya distribución histórica y teórica, límites, particiones interiores, diferencias siguen estando sujetos a interpretación. Conducida por la cuestión de la retórica, una interpretación tal debería interrogar tan-

to los textos de Renan[2] y de Nietzsche[3] (que han recordado, ambos, como filólogos lo que consideraban como el origen metafórico de los conceptos y especialmente de aquel que parece sostener el sentido propio, la propiedad de lo propio, el ser) como los de Freud[4], de Bergson[5], de Lenin[6] que, atentos a la actividad metafórica en el discurso teórico o filosófico, han propuesto o practicado la multiplicación de metáforas antagonistas con el fin de neutralizar mejor o controlar su efecto. El desarrollo de la lingüística histórica en el siglo XIX está lejos de ser suficiente para explicar el interés por la sedimentación metafórica de los conceptos. Y es evidente que la configuración de estos motivos no tiene límite cronológico o histórico lineal. Los nombres que acabamos de asociar lo muestran bien y los estratos que hay que definir o mantener aumentan en el interior de los discursos firmados por un solo nombre. Una nueva determinación de la unidad de los corpus debería preceder o acompañar la elaboración de estas preguntas.

2. Leer en un concepto la historia escondida de una metáfora, es privilegiar la *diacronía,* a costa del sistema, y apostar sobre esta concepción *simbolista* del lenguaje que hemos destacado de paso: la ligadura del significante al significado ha debido ser y seguir siendo, aunque enterrada, una ligadura de necesidad natural, de participación analógica, de parecido. La metáfora siempre ha sido definida como el tropo del parecido; no, simplemente, entre un significante y un significado, sino ya entre dos signos, de los cuales uno designa al otro. Es su rasgo más general y es lo que nos ha autorizado a reunir bajo ese nombre todas las figuras llamadas *simbólicas* o *analógicas* evocadas por Polifilo (figura,

[2] Cfr., por ejemplo, *De l'origine du langage* (1848), cap. V, en *Oeuvres Complètes,* t. VIII.

[3] Cfr., por ejemplo, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque,* tr. fr., Gallimard, págs. 89-90.

[4] Cfr., por ejemplo, el texto de Breuer en los *Études sur l'hystérie,* 1895, tr. fr., pág. 183, y el de Freud, págs. 234-235; o también *Le mot d'esprit, «Idées»,* N.R.F., págs. 223-224; *Introduction à la psychanalyse* (tr. fr. Payot, pág. 276, a propósito de la metáfora de la antecámara); *Au-delà du principe du plaisir,* final del cap. VI; *Di Frage der Laienalyse,* tr. fr., en *Ma vie et la psychanalyse, «Idées»,* N.R.F., pág. 111. Por otra parte, en cuanto a la intervención de los esquemas retóricos en el discurso psicoanalítico, remito naturalmente a los *Ecrits* de Lacan (cfr. el *Index raisonné des concepts majeurs,* por J. A. Miler), a Benveniste, «Remarques sur la fonction du langage das la découverte freudienne» (1956), en *Problèmes de linguistique générale* y a Jakobson, «Deux aspects du langage et deux types d'aphasie» (1956), en *Essais de linguistique générale.*

[5] Cfr. «Introducción à la métaphysique», en *La pensée et le mouvant,* pág. 185.

[6] En los *Cuadernos* sobre la dialéctica de Hegel, define Lenin la relación de Marx con Hegel a menudo como «inversión» (cabeza abajo), pero también como «decapitación» (el sistema hegeliano menos todo lo que lo gobierna: lo absoluto, la Idea, Dios, etc.), o también como el desarrollo de una «semilla» o de un «grano», e incluso como la «monda» procedente de la cáscara hacia el hueso, etc.

Para lo concerniente a la cuestión de la metáfora en la lectura de Marx y en una problemática marxista en general, cfr. especialmente Althusser («Contradiction et surdétermination», en *Pour Marx, Lire le Capital,* págs. 38-40, 58-60, 65-68 del t. I y págs. 75 y ss., 170 y ss. del t. II y «Les appareils idéologiques d'Etat», en *La Pensée,* núm. 151, junio de 1970, págs. 7-9), y Goux («Numismatiques», I, II, en *Tel Quel,* 35-36).

mito, fábula, alegoría). En esta crítica del lenguaje filosófico, interesarse por la metáfora —esta figura particular—, es pues tomar un partido simbolista. Es interesarse sobre todo por el polo no sintáctico, no sistemático, por la «profundidad» semántica, por la imantación de lo similar más bien que por la combinación posicional, digamos «metonímica», en el sentido definido por Jakobson que subraya[7] justamente la afinidad entre la predominancia de lo metafórico, el simbolismo (tanto como escuela literaria, diríamos nosotros, como concepción lingüística) y el romanticismo (más histórico, incluso historicista, y más hermenéutico). Es evidente que la cuestión de la metáfora, tal como la repetimos aquí, lejos de pertenecer a esta problemática y de compartir sus presuposiciones, debería por el contrario delimitarlas. No se trata, sin embargo, de consolidar por simetría lo que Polifilo elige como blanco; más bien de deconstruir los esquemas metafísicos y retóricos que funcionan en su crítica, no para rechazarlos y abandonarlos como desecho, sino para reinscribirlos de otra manera y sobre todo para comenzar a identificar el terreno histórico-problemático sobre el cual se ha podido pedir sistemáticamente a la filosofía los títulos metafóricos de sus conceptos.

3. Era necesario también proponer a la interpretación este valor de ***usura***. Parece tener una ligadura de sistema con la perspectiva metafórica. Lo reencontraremos en todas partes en que el tema de la metáfora sea privilegiado. Es también una metáfora que importa consigo una presuposición continuista: la historia de una metáfora no tendría esencialmente el porte de un desplazamiento, con rupturas, reinscripciones en un sistema heterogéneo, mutaciones, desviaciones sin origen, sino el de una erosión progresiva, de una pérdida semántica regular, de un agotamiento ininterrumpido del sentido primitivo. Abstracción empírica sin extracción fuera del suelo natal. No es que la empresa de los autores citados esté completamente comprometida en ello, sino que recurre a ello cada vez que deja dominar el punto de vista metafórico. Este rasgo —el concepto de usura— no pertenece sin duda a una configuración histórico-teórica estrecha, sino más seguramente al concepto de metáfora mismo y a la larga secuencia metafísica que él determina o que lo determina. En ella nos interesamos aquí para comenzar.

4. Para significar el proceso metafórico, los paradigmas de la moneda, del metal, dinero y oro, se han impuesto con una insistencia notable. Antes de que la metáfora —efecto de lenguaje— encuentre su metáfora en un efecto económico, ha sido preciso que una analogía más general organizara los intercambios entre las dos «regiones». La analogía en el interior del lenguaje se encuentra representada por una analogía entre el lenguaje y otra cosa diferente de él. Pero lo que aquí parece «representar», figurar, es también lo que abre el espacio mayor

[7] *Essais de linguistique générale,* tr. fr., pág. 62.

de un discurso sobre la figura y ya no se deja contener en una ciencia regional o determinada, la lingüística o la filología.

La inscripción del dinero es muy frecuentemente el lugar de cruce, la escena del intercambio entre lo lingüístico y lo económico. Los dos tipos de significante se suplen en la problemática del fetichismo, tanto en Nietzsche como en Marx[8]. Y la *Contribución a la crítica de la economía política* organiza en sistema los motivos de la usura, del «dinero que habla lenguas diferentes», de las relaciones entre la «diferencia de nombre» y la «diferencia de figura», de la conversión del dinero en «oro sin frase», y recíprocamente, de la idealización del oro que «se hace símbolo de sí mismo y... no puede servir como símbolo de sí mismo» («nada puede ser su propio símbolo», etc.)[9]. La referencia parece más bien económi-

[8] Cfr., por ejemplo, *Le Capital,* libro I, tr. fr., Ed. Sociales, pág. 93. «¿De donde provienen, por ejemplo, las ilusiones del sistema mercantil? Evidentemente, el carácter fetiche que la forma moneda imprime en los metales preciosos ... Las mercancías dirían si pudieran hablar: ... No se creería que el economista toma prestadas sus palabras al alma misma de la mercancía cuando dice: ...»

[9] Tr. fr., Ed. Sociales, pág. 75 y ss. No hacemos, sino recordar estos textos. Para analizarlos desde el punto de vista que nos interesa aquí (crítica del etimologismo, cuestiones sobre la historia y el valor de lo propio —*idion, proprium, eigen*—) sería necesario tomar en consideración rigurosamente, en particular, este hecho: Marx no sólo ha criticado, con otros (Platón, Leibnitz, Rousseau, etc.), el etimologismo como abuso o extravío no científico, como práctica de la mala etimología. Su crítica del etimologismo ha elegido lo propio como ejemplo. No podemos citar aquí toda la crítica de Destutt de Tracy que juega con las palabras propiedad y propio, como «Stirner» lo hacía con Mein y Meinung [mío, en mi opinión; Hegel lo hacía también], Eigentum y Eigenheit [propiedad e individualidad]. Solamente esto, que enfoca la reducción de la ciencia económica al juego del lenguaje, y la especificidad estratificada de los conceptos a la unidad imaginaria de un *etymon:* «Arriba, "Sirner" ha refutado la abolición por los comunistas de la propiedad privada transformando esta en "el tener" y proclamando que el verbo "tener" era un término del que no podríamos prescindir, una verdad eterna, puesto que podría ocurrir, incluso en una sociedad comunista, que se "tenga" dolor de vientre. Exactamente de la misma manera, funda la perennidad de la propiedad privada: la *metamorfosea* en concepto de la propiedad, explota el parentesco etimológico existente entre "propiedad" y "propio" y proclama que el término "propio" constituye una verdad eterna, puesto que puede ocurrir que, incluso en un régimen comunista, los dolores de vientre le sean "propios" a alguien. Ahora bien, todo este sinsentido teórico, que busca refugio en la etimología, sería imposible si la propiedad privada real que los comunistas quieren abolir no hubiera sido transformada en este concepto abstracto: "la propiedad". Al hacer esto, se ahorra uno el trabajo de decir o de conocer lo que sea la propiedad privada real y se puede además fácilmente llegar a descubrir una contradicción en el comunismo, puesto que se puede, es verdad, después de la supresión de la propiedad (real), descubrir en él todo tipo de cosas catalogables bajo la rúbrica: "la propiedad"» (págs. 261-262). Esta crítica —que abre o deja abiertas las cuestiones de la «realidad» de lo propio, de la «abstracción» y del concepto (no de la realidad general) de lo propio —se prosigue más adelante con ejemplos notables: «Por ejemplo, propiedad significa a la vez *Eigentum y Eigenschaft, property: Eigentum y Eigentümlichkeit,* "propio" en el sentido comercial y en el sentido individual, valor, *value, Wert*-comercio, *Verkehr*-cambio, *Austausch,* etc., términos que se utilizan tanto para traducir relaciones comerciales como para expresar las cualidades o las relaciones de los individuos en tanto que tales. En las otras lenguas modernas, es exactamente lo mismo. Si San Max quiere ponerse seriamente a explotar esta amfibología, podrá finalmente llegar a hacer toda una serie de descubrimientos brillantes en materia de economía, sin conocer una sola palabra de economía política; de la misma

ca y la metáfora lingüística. Que, al menos en apariencia también, invierta Nietzsche la corriente de la analogía, no es, sin duda, insignificante, pero no debe disimular la posibilidad común del intercambio y de los términos: «¿Qué es entonces la verdad? Una multitud en movimiento de metáforas, de metonimias, de antropomorfismos, en resumen, una suma de relaciones humanas que han sido poética y retóricamente alzadas, transportadas, adornadas, y que, tras un largo uso, parecen firmes a un pueblo, canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que han sido usadas y que han perdido su fuerza sensible *(die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind)*, monedas que han perdido su impresión *(Bild)* y que desde ese momento entran en consideración, ya no como monedas, sino como metal»[10].

Si aceptamos esta distinción saussureana, diremos pues que la cuestión de la metáfora deriva aquí de una teoría del valor y no sólo de una teoría de la significación. En el momento en que justifica esta distinción, plantea Saussure la necesidad del cruce de los ejes sincrónico y diacrónico para todas las ciencias del valor, pero sólo para ellas *(Curso*, págs. 114 y ss.). Desarrolla entonces la analogía entre la economía y la lingüística: «... la dualidad de la que hablamos [sincronia/diacronia] se impone imperiosamente ya en las ciencias económicas. Aquí, contrariamente a lo que pasaba en los casos precedentes, la economía política y la historia económica constituyen dos diciplinas netamente separadas en el seno de una misma ciencia... Procediendo de esta manera obedecemos, sin darnos cuenta cabalmente, a una necesidad interior: ahora bien, es una necesidad parecida la que nos obliga a escindir la lingüística en dos partes que poseen cada una su principio propio. Es que aquí, como en economía política, nos enfrentamos a la noción de valor; en las dos ciencias, se trata de un sistema de equivalencia entre cosas de órdenes diferentes: en una un trabajo y un salario, en la otra un significado y un significante».

Para definir la noción de valor, antes incluso de que sea especificada en valor económico o en valor lingüístico, describe Saussure los rasgos generales que asegurarán así el paso metafórico o analógico, por similaridad o proporcionalidad, de un orden al otro. Ahora bien, una vez más, la metaforicidad por analogía es constitutiva de cada uno de los dos órdenes tanto como de su relación.

manera además que sus nuevos hechos económicos, que más tarde registraremos, se sitúan todos en el cuadro de esta sinonimia» (pág. 263).

[10] «Introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral» (verano de 1873), en el *Livre du philosophe*, tr. fr., A. K. Marietti, Aubier-Flammarion, págs. 181-182. Este motivo de la borradura, del empalidecer de la imagen se encuentra de nuevo también en la *Traumdeutung* (tr. fr., pág. 302), pero en mayor medida en Freud que en Nietzsche determina de manera unívoca o unilateral la teoría de la metáfora. Ésta está comprendida en una agonística más general.

La pieza de cien perras chicas (*cinco francos) asegura una vez más los gastos de la demostración:

«Es necesario poner en claro esta cuestión [relaciones de la significación con el valor] bajo pena de reducir la lengua a una simple nomenclatura... Para responder a esta cuestión constatemos inicialmente que, incluso fuera de la lengua, todos los valores parecen regidos por este principio paradójico. Siempre son constituidos:

«1. Por una cosa desemejante susceptible de ser cambiada por aquélla cuyo valor está por determinar;

»2. Por cosas similares que se pueden comparar con aquélla cuyo valor está en causa.

»Estos dos factores son necesarios para la existencia de un valor. Así para determinar lo que vale una pieza de cinco francos, hay que saber: 1.°, que se puede cambiar por una cantidad determinada de una cosa diferente, por ejemplo de pan; 2.°, que se la puede comparar con un valor similar del mismo sistema, por ejemplo una pieza de un franco, o con una moneda de otro sistema (un dólar, etc.). *Igualmente* [subrayado mío] una palabra puede ser cambiada por algo desemejante: una idea; además, puede ser comparada con algo de la misma naturaleza: otra palabra. Su valor no está, pues, fijado en tanto que nos limitamos a constatar que puede ser «cambiada» por tal o cual concepto, es decir, que tiene tal o cual significación; es necesario aún compararla con los valores similares, con las otras palabras que se le pueden oponer. Su contenido no es verdaderamente determinado sino con la ayuda de lo que existe fuera de ella. Al formar parte de un sistema, está revestida no sólo de una significación, sino también y sobre todo de un valor, y eso es otra cosa completamente distinta» (págs. 158-160).

El valor, el oro, el ojo, el sol, etc., son arrastrados, es sabido hace mucho tiempo, en el mismo movimiento trópico. Su intercambio domina el campo de la retórica y de la filosofía. Esa observación de Saussure, en la misma página, puede ponerse en relación con la versión de Polifilo (el «hálito asentado», el «fuego divino, fuente y hogar de la vida», etc.). Nos recuerda que la cosa más natural, la más universal, la más real, la más clara, el referente más exterior en apariencia, el sol, no escapa completamente, desde el momento en que interviene (y lo hace siempre) en el proceso de intercambio axiológico y semántico, a la ley general del valor metafórico: «Así el valor de cualquier término es determinado por lo que lo rodea; no es hasta el significante "sol" del que inmediatamente se puede fijar el valor si no se considera lo que hay alrededor de él; hay lenguas en que es imposible decir "sentarse al sol".»

En esta misma constelación, pero en su lugar irreductible, sería ne-

* La pieza de cien *sous* (cien monedas de cinco céntimos de franco). *(N. del T.)*

cesario releer una vez más[11] todo el texto de Mallarmé sobre la lingüística, la estética y la economía política, toda su escritura del signo *oro* que calcula efectos textuales que desbaratan las oposiciones de lo propio y de lo figurado, de lo metafórico y de lo metonímico, de la figura y del fondo, de lo sintáctico y de lo semántico, del habla y de la escritura clásicas, del más y del menos. Especialmente en esta página que disemina su título *Oro* en el curso de «fantasmagóricas puestas de sol».

Más metáfora

Borrado el exergo, ¿cómo descifrar la figura, singularmente la metáfora, en el texto filosófico? Nunca se ha respondido a esta pregunta con un tratado sistemático, y esto no es, sin duda, insignificante. En lugar de arriesgar aquí prolegómenos a alguna metafórica futura, tratemos mejor de reconocer en su principio la condición de imposibilidad de un proyecto semejante. Bajo su forma más pobre, más abstracta, el límite sería el siguiente: la metáfora sigue siendo por todos sus rasgos esenciales, un filosofema clásico, un concepto metafísico. Es tomada pues en el campo que una metaforología general de la filosofía querría dominar. Es resultado de una red de filosofemas que corresponden en sí mismos a tropos o a figuras y que son contemporáneos o sistemáticamente solidarios de ellos. Este estrato de tropos «institutores», esta capa de «primeros» filosofemas (suponiendo que las comillas sean aquí una precaución suficiente) no se domina. No se deja dominar por ella misma, por lo que ella misma ha engendrado, hecho crecer sobre un suelo, sostenido en su pedestal. Se irrita, pues, cada vez que uno de sus productos —aquí, el concepto de metáfora— intenta en vano comprender bajo su ley la totalidad del campo al que pertenece. Si se quisiera concebir y clasificar todas las posibilidades metafóricas de la filosofía, una metáfora, al menos, seguiría siendo siempre excluida, fuera del sistema: aquella, al menos, sin la cual no sería construido el concepto de metáfora, o, para sincopar toda una cadena, la metáfora de metáfora. Esta metáfora, además, permaneciendo fuera del campo que permite circunscribir, se extrae o se abstrae una vez más a ese campo, se sustrae a él pues como una metáfora menos. En razón de lo que podríamos titular, por economía, la suplementaridad tropica, el giro de más que se convierte en el giro de menos, la taxonomía o la historia de las metáforas filosóficas nunca encontraría su cuenta. En la interminable *dehiscencia* del suplemento (si se me permite trabajar un poco más esta metáfora botánica) será siempre negado el estado o el *status* del complemento. El campo nunca es saturado.

Para demostrarlo, imaginemos lo que podría ser esa lista a la vez

[11] He esbozado esta lectura en «La doble sesión» (II), en *La dissémination*.

histórica y sistemática de las metáforas filosóficas. Se ordenaría inicialmente sobre un concepto riguroso de la metáfora, cuidadosamente distinguida, en el interior de una tropología general, de todos los giros con los que se la confunde demasiado a menudo. Supongamos provisionalmente conseguida esta definición. Sería necesario entonces reconocer la importación en el discurso llamado filosófico de las metáforas halógenas, o más bien, de significaciones que se convierten en metafóricas al ser transferidas fuera de su hábitat propio. Se clasificarían así los lugares de procedencia: habría metáforas biológicas, orgánicas, mecánicas, técnicas, económicas, históricas, matemáticas —geométricas, topológicas, aritméticas— (suponiendo que pueda haber, en sentido estricto, metáforas matemáticas, problema que hay todavía que reservar). Esta clasificación, que supone un indigenado y una migración, es adoptada normalmente por aquéllos, no son numerosos, que han estudiado la metafórica de un filósofo o de un *corpus* singular.

Clasificando las metáforas según sus regiones de origen, necesariamente deberíamos —y esto no ha dejado de producirse— reconducir todos los discursos «que prestan», los discursos de origen, por oposición a los discursos de toma en préstamo, a dos grandes tipos: los que parecen precisamente más originarios en sí mismos[12] y aquéllos cuyo objeto ha dejado de ser originario, natural, primitivo. Los primeros proporcionan metáforas físicas, animales, biológicas, los segundos metáforas técnicas, artificiales, económicas, culturales, sociales, etc. Esta oposición derivada (de *physis* a *tekhnè* o de *physis* a *nomos*) está funcionando en todas partes. A veces el hilo conductor no es declarado. Ocurre que se pretende romper con la tradición. El resultado es el mismo. Estos principios taxonómicos no surgen de un problema particular de método. Son gobernados por el concepto de metáfora y por su sistema (por ejemplo, la oposición del lugar de origen, del *etymon,* de lo propio y de sus otros) y, en tanto que este concepto no es solicitado, la reforma metodológica sigue careciendo de alcance. Por ejemplo en su tesis, *Les métaphores de Platon* (Rennes, 1945), Pierre Louis anuncia que él no seguirá el modelo de la clasificación «genealógica» o migracionista. Preferirá al criterio externo del dominio de procedencia, nos dice, el principio de organización interna de las metáforas. Se tratará de regirse entonces sobre las intenciones del autor, sobre lo que quiere decir, sobre lo que significa el juego de las figuras. Propósito tanto más legítimo, en apariencia, cuanto que nos encontramos aquí con un discurso filosófico, o tratado como tal: lo que importa entonces, como todos sabemos, es el contenido significado, el sentido, la intención de verdad, etc. To-

[12] Las que inicialmente se encuentran en la naturaleza, no exigen, sino ser recogidas, como flores. La flor es siempre de la juventud, cercana a la naturaleza y de la mañana de la vida. La retórica de la flor, por ejemplo, en Platon, siempre tiene ese sentido. Cfr. *El Banquete,* 183 e, 196 ab, 203 e, 210 c, *República,* 474 e, 601 b, *Política,* 273 d, 310 d, etc.

mar en consideración el pensamiento platónico, su sentido y su articulación interna, es aquí una exigencia poco contestable para quien quiere reconstituir el sistema de las metáforas de Platón. Pero enseguida se da uno cuenta de que la articulación interna no es la de las metáforas mismas sino la de las ideas «filosóficas», dado que la metáfora desempeña solamente, quienquiera que sea el autor, el papel de ornamento pedagógico. En cuanto a la configuración propiamente filosófica del pensamiento platónico, no es sino una proyección anacrónica. Consideremos inicialmente el propósito de método: «El método tradicional, en este género de estudios, consiste en agrupar las imágenes según el dominio de donde las toma prestadas el autor. Este método puede convenir, en rigor, cuando se trata de un poeta en el que las imágenes sólo son ornamentos cuya belleza testimonia una riqueza excepcional de imaginación. No se preocupa uno mucho, entonces, del sentido profundo de la metáfora o de la comparación, para interesarse sobre todo en su resplandor original. Ahora bien, las imágenes platónicas no se recomiendan sólo por sus calidades brillantes. Quienquiera que las estudie se dará cuenta enseguida de que no son simples ornamentos, sino que están destinadas a expresar ideas mejor que lo haría un largo desarrollo» (pág. 13-14).

Proposiciones a la vez paradójicas y tradicionales. Se considera raramente a la metáfora poética como un ornamento extrínseco, sobre todo para oponerla a la metáfora filosófica. Se deduce extrañamente que merece a este título ser estudiada por sí misma y que no tiene identidad propia sino en razón de su exterioridad de significante. En cambio, nada es más clásico que esta teoría «economista» en la metáfora destinada a ahorrar un «largo desarrollo»[13] e inicialmente una compa-

[13] La metáfora y las otras figuras, especialmente la comparación, serían así homogéneas; no se distinguirían, sino por el grado de desarrollo. La más breve de las figuras de palabra, la metáfora, sería también la más general y ahorraría todas las otras. Esta teoría economista puede apelar a Aristóteles: «La comparación (o la imagen: *eikön*) es también una metáfora; la diferencia es mínima *(diapherei gar mikron)*: cuando dice Homero, hablando de Aquiles, que se abalanza como *(ōs)* un león, hace una comparación *(eikön)*; cuando dice "es un león que se abalanza", es una metáfora». *(Retórica,* III, 4, 1406 b 20-26.) El mismo motivo reaparece en Cicerón *(De oratore,* III, 38, 156; 39, 157, *Orator,* XXVII, 92-94), en Quintiliano *(Institution oratoire,* VIII, 6, 4), en Condillac *(De l'art d'écrire,* II, 4), en Hegel («La imagen se sitúa entre la metáfora y la comparación *(Gleichnis)*. De la primera, se aproxima hasta tal punto que se la puede considerar como una metáfora desarrollada *(ausführliche)*, lo que la acerca, por otra parte, a la comparación *(Vergleichung)*». *Estética,* II, cap. III B 3, Das Bild). Una vez más es vivaz («La metáfora es una comparación en síntesis»; Vendryes, *Le langage,* 1921, pág. 209). Lo que, parece, merece ser interrogado aquí es menos la consideración económica en sí misma que el carácter mecánico de las explicaciones a las que da lugar (abreviación, ahorro homogéneo en cantidad, acortamiento de tiempo y de espacio, etc.) Por otra parte, en este caso la ley de economía se reconoce de una figura constituida, al menos implícitamente, a otra figura constituida, y no en la producción misma de la figura. La economía de esta producción no podría ser también mecánica y externa. Digamos que el ornamento de más nunca es inútil o que lo inútil siempre puede servir. No tenemos aquí tiempo ni espacio para comentar esa página de

ración. Louis había pretendido, sin embargo, oponerse a esta tradición: «Si es necesario un criterio que permita distinguir la metáfora de la comparación, yo diría más bien que la comparación aparece siempre como algo accesorio que fácilmente se puede despegar, mientras que la metáfora es absolutamente indispensable al sentido de la frase»[14]. El procedimiento económico de la abreviación no se ejercería, pues, sobre otra figura sino, directamente, sobre la expresión de la «idea», del sentido, con los que la metáfora tendría esta vez una ligadura interior y esencial, es por ello por lo que dejaría de ser un ornamento, al menos un «ornamento de más» (la tesis lleva como exergo esta sentencia de Fénelon: «Todo ornamento que no es más que ornamento está de más»). Nada de más en este ornamento precioso que es la metáfora; nada sobrecarga en ella la expansión necesaria de la idea, el despliegue natural del sentido. Se sigue, según una lógica imperturbable, que la metáfora estará más «de más» que nunca: identificándose con su tutor, con la dirección de la idea significada, no podría distinguirse de ella, distinguirse sino a condición de recaer como un signo excedentario y enseguida marchito. Fuera del pensamiento, como efecto de la «imaginación»: «... están destinadas a expresar ideas mejor que lo haría un largo desarrollo. En estas condiciones, me ha parecido interesante investigar cuáles eran esas ideas. Y ello es lo que me ha conducido a preferir, a la clasificación tradicional, otro método del que ya se ha servido F. Dornseiff en su estudio sobre el estilo de Píndaro *(Pindars Stil,* Berlín, 1921). Este método, que consiste en agrupar las metáforas según las ideas que expresan, tiene la gran ventaja de hacer captar la manera de pensar del escritor, en lugar de interesarse solamente en su imaginación. Permite también, al precisar exactamente el sentido de cada imagen, percibir en ciertos diálogos una metáfora dominante que el autor "estira" de un extremo al otro de su obra. Tiene, en fin, el mérito de ha-

las vasos comunicantes (1932) donde Bretón, atento a los equivalentes retóricos de la condensación y del desplazamiento, como a su economía, analiza un ornamento: «No es dudoso que tenga un "complejo" sobre las corbatas. Detesto este ornamento incomprensible del traje masculino. Me reprocho de vez en cuando sacrificar a un uso tan pobre como el de anudar cada mañana delante de un espejo (trato de explicar a los psicoanalistas) este extremo de tela que debe realzar con una atenta nimiedad la expresión ya idiota de la chaqueta con solapas. Es simplemente desconcertante. No ignoro, por otro lado, y soy incapaz de disimulármelo que, lo mismo que las máquinas tragaperras, hermanas del dinamómetro sobre el que se ejerce victoriosamente el Supermacho de Jarry ("Venga, Señora"), simbolizan sexualmente —la desaparición de las fichas por la hendidura— y metonímicamente la parte por el todo— la mujer, igualmente la corbata, y esto no sería sino después de Freud, representa el *penis,* "no sólo porque pende y porque es particular al hombre, sino porque se la puede elegir a gusto de cada cual, elección que la naturaleza impide desgraciadamente al hombre" *(La science des rêves).»* (Pág. 53; sobre el «trabajo de condensación» y «esta ley del extremo acortado que ha imprimido a la poesía moderna uno de sus más notables caracteres», cfr. también págs. 66 y ss.)

[14] Pág. 4, P. Louis se apoya aquí en W. B. Stanfort, *Greek Metaphor,* Oxford, 1936, y H. Konrad, *Étude sur la métaphora,* París, 1939.

cer sensible toda evolución en el empleo de las metáforas, al mostrar las imágenes nuevas que, de un diálogo al otro, pueden aparecer en la expresión de una misma idea. En una palabra, no sólo satisface la necesidad de clasificar, sino que también ayuda a penetrar mejor el papel y el valor de las imágenes» (pág. 14).

Para no tratar a la metáfora como un ornamento imaginativo o retórico, para volver a la articulación interna del discurso filosófico, se reducen pues las figuras a modos de «expresión» de la idea. En el mejor de los casos, esto habrá podido dar lugar a un estudio estructural inmanente, que transfiera a la retórica (¿pero es posible ese principio?) el método de M. Guéroult, o, más exactamente, el programa de V. Goldschmidt en *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*[15] (citando la definición del paradigma en *El político*, 278c, arriesga Louis la exclamación siguiente: «¡Bastaría con reemplazar paradigma por *metaphora* para obtener una definición platónica de la metáfora!» (pág. 5). Pero en el presente caso la justificación metodológica es sostenida por toda una filosofía implícita cuyos títulos nunca son interrogados; la metáfora estaría encargada de expresar una idea, de sacar afuera o de representar el contenido de un pensamiento que se denominaría naturalmente «idea», como si cada una de estas palabras o de estos conceptos no tuviera toda una historia (a la que Platón no es extraño) y como si toda una metafórica o, más generalmente, una tropica no hubiera dejado en ella ciertas marcas. En esta primera clasificación, el pretendido respeto de las articulaciones platónicas da los títulos siguientes: dos grandes partes, «La investigación y la doctrina», y nueve capítulos: «La actividad intelectual (reflexión y creación)»; «La dialéctica»; «El discurso»; «El hombre»; «El alma»; «La teoría del conocimiento»; «La moral»; «La vida social»; «Dios y el Universo»; tantas categorías anacrónicas y violencias arquitectónicas impuestas, bajo pretexto de fidelidad, al pensamiento de aquel que recomendaba respetar las articulaciones del organismo vivo, y así del discurso. Que estas distinciones no hayan podido adquirir sentido fuera de todo platonismo no permite aplicarlas inmediatamente de manera recíproca al sistema platónico. En fin, no han dispensado al autor de adjuntar en apéndice un repertorio ordenado según la oposición que habíamos hace un momento identificado *physis/nomos; physis/technè*). Títulos del Apéndice: «Repertorio de las metáforas y comparaciones clasificadas según los dominios a los que las toma prestadas Platón. I. La Naturaleza; II. El Hombre; III. La Sociedad; IV. Recuerdos Mitológicos, históricos y literarios.»

Se tomarían prestados, pues, de un discurso filosófico derivado los criterios de una clasificación de las metáforas filosóficas. Esto sería acaso legítimo si las figuras estuvieran gobernadas, con la conciencia

[15] P.U.F., 1947. Cfr. especialmente, en el capítulo III, *Paradigme et métaphore*, páginas 104-110.

del cálculo, por el autor identificable de un sistema, o si se fuera a describir una retórica filosófica a las órdenes de una teoría autónoma, constituida antes y fuera de su lenguaje, maniobrando sus tropos como instrumentos. Ideal filosófico, sin duda, «platónico», ciertamente, que se produce en la desviación (y el orden) que Platón reclamó entre la filosofía o la dialéctica por una parte, la retórica (sofística) por otra parte. Directamente o no, es esta desviación y esta jerarquía lo que aquí debemos cuestionar.

Las dificultades que acabamos de señalar se agravan cuando se trata de tropos «arcaicos» que han dado a los conceptos «fundadores» (*theoria, eidos, logos,* etc.) las determinaciones de una lengua «natural». Y ya los signos (palabras/conceptos) con los que construimos esta proposición, comenzando por los de tropo y de *arkhè,* tienen su carga metafórica. Son metafóricos, resisten a toda meta-metafórica, los valores de concepto, de fundación, de teoría. No insistamos sobre la metáfora óptica que abre bajo el sol todo punto de vista teórico. Lo fundamental responde al deseo del suelo firme y último, del terreno de construcción, de la tierra como sostén de una estructura artificial. Su valor tiene una historia, es una historia cuya interpretación ha propuesto Heidegger[16]. Por fin, el concepto de concepto no puede no retener, aunque no se redujera a ello, el esquema del gesto de dominio, tomando-ahora, comprendiendo y captando la cosa como un objeto. Esto tanto en latín como en alemán. Haciéndolo notar, Hegel define de paso nuestro problema, o más bien lo determina con una respuesta que se confunde con la proposición de su propia lógica especulativa y dialéctica:

«Lo metafórico encuentra su aplicación principal en la expresión hablada que podemos considerar en este respecto bajo los siguientes aspectos: a) Primero, cada lengua posee ya en sí misma una multitud de metáforas. Éstas nacen del hecho de que una palabra que no significa inicialmente más que algo totalmente sensible (*nur etwas ganz sinnliches bedeutet*) es transferida (*übertragen wird*) al orden de lo espiritual (*auf Geistiges*). *"Fassen", "begreifen"* (captar, concebir), en general numerosas

[16] Al exponer su teoría de la *hipotiposis,* Kant había recurrido al ejemplo del «fundamento». La *hipotiposis* puede ser esquemática (presentación indirecta de una intuición en un concepto puramente racional). «Esta operación ha sido hasta el presente muy poco analizada, aunque merece una profunda investigación; pero no es este lugar para detenerse. Nuestra lengua está llena de tales presentaciones (*Darstellungen*) indirectas según una analogía, en que la expresión no contiene el esquema propio (*eigentliche*) para el concepto, sino sólo un símbolo para la reflexión. Así hay palabras: fundamento (*Grund*) (apoyo —*Stüsse*—, base —*Basis*—), depender (ser sostenido desde arriba), de donde resulta (en lugar de seguir), substancia (como dice Locke; el soporte de los accidentes) e innumerables *hipotiposis* que no son esquemáticas, sino simbólicas, y esas expresiones para conceptos formados no por la mediación de una intuición directa, sino solamente según una analogía con esta, es decir, según la transferencia de la reflexión (*mit... der Ubertragung der Reflexion*) sobre un objeto de la intuición a otro concepto diferente, al que quizá nunca puede corresponder directamente una intuición.» *Critique de la faculté de juger,* 59, tr. A. Philonenko, Vrin, págs. 174-175.

palabras que tienen que ver con el saber tienen en su significación propia *(eigentliche Bedeutung)* un contenido absolutamente sensible pero que luego es abandonado y reemplazado por una significación espiritual; el primer sentido es sensible *(der ertste Sinn ist sinnlich)*, el segundo espiritual. b) Pero poco a poco se borra con el uso lo metafórico de una palabra que, por el uso *(durch die Gewohnheit)*, se transforma para convertirse, de expresión no propia *(uneigentliche)* en expresión propia *(eigentlichen Ausdruck)*, mientras que, como consecuencia, por la facilidad corriente de captar una en la otra, la imagen y la significación no se distinguen ya una de la otra y la imagen, en lugar de una intuición concreta, nos da inmediatamente la significación abstracta. Cuando por ejemplo debemos tomar *"begreifen"* en sentido espiritual, nunca se nos ocurre pensar en la aprehensión sensible *(das sinnlichen Anfassen)* con la mano. En las lenguas vivas, es fácil establecer esta diferencia entre las metáforas efectivas *(wirklicher Metaphern)* y las que, a fuerza de usura *(durch die Abnutzung)*, se han deteriorado y han caído en el rango de expresiones propias *(eigentliche Ausdrücken)*; por el contrario, esto es difícil en las lenguas muertas, pues aquí sólo la etimología puede proporcionarnos la última parte, en la medida en que se trata no de volver al origen primero y al desarrollo lingüístico sino sobre todo de investigar si una palabra que parece colorear e ilustrar completamente a la manera de una pintura, no ha perdido esta primera significación sensible suya y el recuerdo de ésta en la vida del lenguaje y por su uso en sentido espiritual, y si no lo ha REEMPLAZADO así (AUFGEHOBEN HATTE) en la significación espiritual»[17].

Corresponde aquí la oposición entre metáforas efectivas y metáforas borradas al valor de usura *(Abnutzung)*, cuyas implicaciones hemos reconocido ya. Es este un rasgo poco más o menos constante de los discursos sobre la metáfora filosófica: habría metáforas inactivas a las que se puede negar todo interés, puesto que el autor no pensaba en ello y el efecto metafórico es estudiado en el campo de la conciencia. A la diferencia entre las metáforas efectivas y las metáforas apagadas corresponde la oposición tradicional entre metáforas vivas y metáforas muertas[18]. Sobre todo, el movimiento de la metaforización (origen luego borradura de la metáfora, paso del sentido propio sensible al sentido propio espiritual a través del rodeo de las figuras) no es otro que un movimiento de idealización. Y es comprendido bajo la categoría maestra del idealismo dialéctico, a saber, el relevo *(Aufhebung)*, es decir, la memoria que produce los signos, los interioriza *(Erinnerung)* elevando,

[17] *Estética, ibid.*, 3 a (subrayado mío). Consideraciones análogas sobre las figuras de la prehensión en Valéry, en el «Discours aux Chirugiens», *Oeuvres*, ed. de la Pléiade, t. I, pág. 919. Cfr. también, más adelante, *Cual Qual*.

[18] Está en el centro del estudio de Th. Spoerri, «La puissance métaphorica de Descartes» *(Coloquio de Royaumont*, 1957, ed. de Minuit). Cfr. también el *Traité de l'argumentation de Perelman* y *Olbrechts-Tyteca*, P.U.F., 1958.

suprimiendo y conservando su exterioridad sensible. Este esquema pone en funcionamiento, para pensarla y resolverla, la oposición naturaleza/historia o naturaleza/libertad, ligada por genealogía a la oposición de la *physis* a sus otros y al mismo tiempo, a la oposición sensible/espiritual, sensible/inteligible, sensible/sentido *(sinnlich/Sinn)*. En ninguna parte es este sistema más explícito que en Hegel. Ahora bien, él describe el espacio de la posibilidad de la metafísica y el concepto de metáfora así definido le pertenece[19].

Supongamos provisionalmente que sea posible acreditar estas oposiciones y confiarles el programa de una metafórica general de la filosofía. Clasificando las metáforas de origen (naturales), se debería recurrir bastante rápidamente a la mitología de los cuatro elementos. Esta vez, no se trataría de una especie de psicoanálisis de la imaginación material que se refiriera a un *corpus* bastante indeterminado sino de un análisis retórico del texto filosófico, suponiendo que dispongamos de criterios seguros para identificarlo como tal. No se podría evitar a continuación cruzar con esta última clasificación de las zonas de procedencia una clave general, constituida no ya a partir de las regiones elementales de los fenómenos (de lo que aparece) sino de zonas de la receptividad, de regiones de la sensibilidad. A excepción del texto matemático en que se ve mal cómo podría proporcionar metáforas en sentido estricto (no está ligado a ninguna región óntica determinada, no tiene contenido sensible empírico), todos los discursos regionales, en tanto que no son puramente formales, procuran contenidos metafóricos de tipo sensible al discurso filosófico. Podemos, pues, estar tentados de analizar estos contenidos según los conceptos clásicos de la sensibilidad. Se habla así normalmente de metáforas visuales, auditivas, táctiles (la problemática del conocimiento tiene allí su elemento), e incluso,

[19] Esto explica la desconfianza que inspira a Heidegger el concepto de metáfora. En *Le principe de raison*, insiste sobre todo la oposición sensible/no-sensible, rasgo importante, pero no el único ni sin duda el primero ni el más determinante del valor de metáfora. «Pero aquí bastará la observación siguiente: puesto que nuestro oír y nuestro ver nunca son una simple recepción por los sentidos, tampoco conviene afirmar que la interpretación del pensamiento como captación por el oído *(als Er-hören)* y la vista *(Er-blicken)* no representa, sino una metáfora *(Ubertragung)*, una transposición en lo no-sensible de lo que se dice sensible. La noción de «transposición» y de metáfora *(Metapher)* reposa sobre la distinción, por no decir la separación, de lo sensible y de lo no-sensible como dos dominios que subsisten cada uno por sí mismo. Una separación semejante establecida así entre lo sensible y lo no-sensible, entre lo físico y lo no-físico es un rasgo fundamental de lo que se llama "metafísica" y confiere al pensamiento occidental sus rasgos esenciales. Una vez reconocida como insuficiente esta distinción de lo sensible y de lo no-sensible, la metafísica pierde el rango de un pensamiento que es autoridad. Desde el momento en que esta limitación de la metafísica ha sido vista, la concepción determinante *(massgebende Vorstellung)* de la "metáfora" cae por su propio peso. Es en particular determinante por la manera en que nos representamos el ser del lenguaje. Es la razón por la que la metáfora a menudo es utilizada como medio auxiliar en la interpretación de las obras poéticas o, más generalmente, artísticas. Lo metafórico no existe, sino en el interior de las fronteras de la metafísica» (tr. fr., Gallimard, pág. 126).

más raramente, lo cual no es asignificativo, de metáforas olfativas[20] o gustativas.

Pero a esta estética empírica de los contenidos sensibles debería corresponder, como su condición de posibilidad, una estética transcendental y formal de las metáforas. Nos reconduciría a las formas *a priori* del espacio y del tiempo. ¿No hablamos, en efecto, normalmente de metáforas temporalizantes, aquellas que convocan el oído no sólo según el paradigma musical, de Platon a Husserl, sino para apelar a la escucha, al entendimiento, etc? Nietzsche afloja hasta tal punto los límites de lo metafórico que atribuye a toda enunciación fónica un poder de metáfora: ¿no se transfiere en el tiempo del habla aquello que le es en sí heterogéneo?[21]. Inversamente, ¿no se dice frecuentemente que todo enunciado metafórico es espacializante desde el momento en que permite imaginar, ver o tocar? Bergson está lejos de ser el único que desconfía de las metáforas espaciales.

¿Cómo operar esta última regresión? ¿Cómo recurrir a esta última oposición del espacio y del tiempo sin abordar en el fondo ese problema filosófico tradicional (y es a propósito de esta estética transcendental y de las formas de la sensibilidad pura y *a priori* donde el problema de las metáforas matemáticas encontraría uno de sus lugares)? ¿Cómo saber lo que quiere decir temporalización y espacialización de un sentido, de un objeto ideal, de un tenor inteligible, si no se ha dilucidado lo que quieren decir «espacio» y «tiempo»? ¿Pero cómo hacerlo antes de saber lo que es un *logos* o un querer-decir que espacio-temporaliza, desde sí mismo, todo lo que enuncia?, ¿lo que es el *logos* como metáfora?

Ya la oposición del sentido (significado intemporal o no espacial en tanto que sentido, en tanto que contenido) a su significante metafórico (oposición que desempeña en sí misma en el interior del elemento

20 «Creímos deber comenzar por el olfato, porque es de todos los sentidos el que parece contribuir menos a los conocimientos del espíritu humano.» Condillac, *Traité des sensations, Introducción.*

21 Lo cual viene, bastante curiosamente, a hacer de todo significante una metáfora de significado mientras que el concepto clásico de metáfora designa sólo la substitución de un significado por otro, convirtiéndose así uno en el significante del otro. ¿La operación de Nietzsche no consiste aquí en extender a todo el elemento del discurso bajo el nombre de metáfora, lo que la retórica clásica consideraba, no menos curiosamente, como una figura particular, la metonimia del signo? Ésta consiste, dice Du Marsais, en tomar «el signo por la cosa significada». Viene en último lugar en la lista de las cinco especies de metonimias destacadas por Du Marsais, y Fontanier le consagra menos de una página. Esto se explica por el hecho de que el signo tomado es aquí una parte de la cosa significada y no el tejido mismo de las figuras del discurso. Los ejemplos son inicialmente ejemplos de signos simbólicos, no arbitrarios (cetro por la dignidad de rey, bastón por la de mariscal, sombrero por la de cardenal, espada por el soldado, toga por la magistratura, «lanza para significar un hombre, y rueca, para señalar una mujer; feudo que cae de la lanza a la rueca, es decir, feudo que pasa de los varones a las mujeres». Du Marsais, *Traité des tropes* (cap. II, III).

del sentido al que pertenece la metáfora)[22] es sedimentada —otra metáfora— por toda la historia de la filosofía. Sin contar que esta desviación entre el sentido (significado) y el sentido (significante sensible) se enuncia a través de la misma raíz *(sensus, Sinn)*. Podemos admirar, como lo hace Hegel, la generosidad de esta cepa e interpretar especulativamente, dialécticamente, su reemplazo secreto; pero debemos, antes de utilizar un concepto dialéctico de la metáfora, interrogarnos sobre el doble giro que ha abierto la metáfora y la dialéctica, permitiendo llamar sentido a lo que debería ser extraño a los sentidos.

La taxonomía general de las metáforas —de las metáforas llamadas filosóficas en particular— supondría pues resueltos problemas importantes y en primer lugar problemas que construyen toda la filosofía en su historia. Una metaforología sería así derivada con respecto al discurso que pretendería dominar, ya lo hiciera rigiéndose por la conciencia explícita del filósofo o por la estructura sistemática y objetiva de su texto, ya reconstituya un querer-decir o descifre un síntoma, ya articule o no una metafórica idiomática (propia de un filósofo, de un sistema o de un *corpus* particular) sobre una metafórica más general, más constriñente, más durable. El concepto de metáfora, con todos los predicados que permiten ordenar su extensión y comprensión, es un filosofema.

La consecuencia de ello es doble y contradictoria. Por una parte, es imposible dominar la metafórica filosófica, como tal, desde el exterior, sirviéndose de un concepto de metáfora que sigue siendo un producto filosófico. Sólo la filosofía parecería tener cierta autoridad sobre sus producciones metafóricas. Pero, por otra parte, por la misma razón, la filosofía se priva de lo que se da. Perteneciendo sus instrumentos a su campo, es impotente para dominar su tropología y su metafórica generales. Ella no la percibiría sino alrededor de una mancha ciega o de un centro de sordera. El concepto de metáfora describiría este contorno pero no es siquiera seguro que circunscriba así un centro organizador; y esta ley formal vale para todo filosofema. Esto por dos razones que se acumulan: 1. El filósofo nunca encontrará lo que ha puesto allí o, al menos, lo que en tanto que filósofo ha creído poner. 2. La constitución de las oposiciones fundamentales de la metaforología *(physis/tekhnè, physis/nomos,* sensible/inteligible; espacio/tiempo, significante/significado, etc.) se ha producido a través de la historia de un lenguaje metafórico o más bien a través de los movimientos «tropicos» que, por no poder ser llamados ya, con un nombre filosófico, metáforas, no constituyen, sin embargo, y por la misma razón, un lenguaje «propio». Desde

[22] Esta estructura compleja conlleva abundantes confusiones. Algunas de ellas serán evitadas por la distinción entre tenor y vehículo, metafóricos, propuestos por I. A. Richards. El sentido, el querer-decir *(meaning)* debe ser claramente diferenciado del tenor» *(The Philosophy of Rethorics,* 1965, Oxford Univ. Press, Nueva York, pág. 100).

más allá de la diferencia entre lo propio y lo no-propio sería preciso dar cuenta de los efectos de propiedad y de no-propiedad. Por definición, no hay, pues, categoría propiamente filosófica para calificar un cierto número de tropos que han condicionado la estructuración de las oposiciones filosóficas llamadas «fundamentales», «estructurantes», «originarias»: tantas «metáforas» como constituirían el título de una tropología semejante, sin que escapen a la regla las palabras «giro» o «tropo» o «metáfora». Para permitirse ignorar este *desvelo* de la filosofía, sería preciso plantear que el sentido enfocado a través de estas figuras es una esencia rigurosamente independiente de lo que la transfiere, lo que es una tesis, ya, filosófica, podríamos incluso decir la única tesis de la filosofía, la que constituye el concepto de metáfora, la oposición de lo propio y de lo no-propio, de la esencia y del accidente, de la intuición y del discurso, del pensamiento y del lenguaje, de lo inteligible y de lo sensible, etc.

Esto sería lo que está en juego. Suponiendo que se puedan alcanzar (¿tocarlos, verlos, comprenderlos?), estos recursos trópicos y prefilosóficos no pueden tener la simplicidad arqueológica de un origen propio, la virginidad de una historia de los comienzos. Y sabemos ya que no surgirían ni de una retórica de la filosofía ni de una metafilosofía análoga a lo que Bachelard, tratándose del psicoanálisis de la imaginación material, llamaba meta-poética. Lo sabemos ya, a partir de la ley de suplementaridad (entre el concepto y el campo), considerada en su necesidad formal. Mantengamos provisionalmente esta ley como una hipótesis. Al tratar de verificarla a través de «ejemplos», podríamos acaso, al mismo tiempo, *llenar* el concepto de metáfora, seguir toda una tradición, tanto filosófica como retórica, y reconocer, a la vez que la regla de sus transformaciones, el límite de su plasticidad.

La elipsis* del sol: el enigma, lo incomprensible, lo inexpugnable

> «Es posible por otra parte que los personajes ejecuten, es verdad, el crimen pero lo ejecutan sin saber como el Edipo de Sófocles. Ahí, el personaje ejecuta el acto fuera de la pieza *(exo tou dramatos)» (Poética,* 1435 b 29, tr. Budé).
>
> «De irracional *(alogon)* no puede haber nada en los hechos *(en tois pragmasin);* si lo hay, debe ser fuera de la tragedia, como es el caso en el Edipo de Sófocles» (1454 b 6).
>
> «Hay que preferir lo imposible que es verosímil *(adunata eikota)* a lo posible que es increíble *(dunata apithana);* y los asuntos *(logous)* no deben estar compuestos de partes irracionales *(ek merôn alogôn);* por el contrario, no puede encontrarse nada irracional, a menos que sea fuera de la

* *Vid.* nota * de la página 208. *(N. del T.)*

pieza (*exo tou mutheumatos*), como Edipo que no sabe (*to mè eidenai*) cómo ha muerto Layo...» (1460 a 26).

Ni una retórica de la filosofía ni una metafilosofía parecen pertinentes aquí, esta es, pues, la hipótesis. ¿Por qué no, en primer lugar, la retórica como tal?

Cada vez que una retórica define la metáfora, implica no sólo una filosofía sino también una red conceptual en la cual se ha constituido la filosofía. Cada hilo, en esta red, forma por añadidura un giro, se diría una metáfora si esta noción no fuera aquí demasiado derivada. El definido es pues implicado en el término que define de la definición.

Como es evidente, ninguna petición aquí de un *continuum* homogéneo que relacionaría sin cesar la tradición consigo misma, tanto la de la metafísica como la de la retórica. Sin embargo, si no comenzáramos por prestar atención a esas restricciones más durables, ejercidas desde una muy larga cadena sistemática, si no nos tomáramos el trabajo de delimitar su funcionamiento general y sus límites efectivos, correríamos el riesgo de tomar los efectos más derivados por los rasgos originales de un subconjunto histórico, de una configuración apresuradamente identificada, de una mutación imaginaria o marginal. Por una precipitación empirista e impresionista hacia pretendidas diferencias, de hecho hacia reparticiones en principio lineales y cronológicas, iríamos de descubrimiento en descubrimiento. ¡Una ruptura a cada paso! Presentaríamos por ejemplo como fisonomía propia de la retórica del «siglo XVIII» un conjunto de rasgos (como el privilegio del nombre) heredados, aunque sin línea recta, con toda suerte de desviaciones y de desigualdades de transformación, desde Aristóteles o desde la Edad Media. Somos reconducidos aquí al programa, que ha de elaborarse por entero, de una nueva delimitación de los *corpus* y de una nueva problemática de las firmas.

Hay un código o un programa —una retórica si se quiere— para todo discurso sobre la metáfora; siguiendo el uso, es preciso, en primer lugar, recordar la definición aristotélica, al menos la de la Poética (1457 b). No dejaremos de hacerlo. Aristóteles, ciertamente, no ha inventado ni la palabra ni el concepto de metáfora. Parece, sin embargo, haber propuesto la primera puesta en situación sistemática, la que en todo caso fue retenida como tal con los efectos históricos más poderosos. El estudio del terreno sobre el que se ha podido construir la definición aristotélica es indispensable. Pero perdería toda pertinencia si no fuera precedido o en todo caso controlado por la reconstitución sistemática e interna del texto que se va a reinscribir. Por ser parcial y preliminar, esta tarea no se limita al comentario de una superficie textual. No se le ha dado ninguna transparencia. Se trata ya de una interpretación activa que pone en funcionamiento todo un sistema de reglas y de anticipaciones.

«La metáfora (*metaphora*) es la transferencia (*epiphora*) a una cosa de un nombre (*onomatos*) que designa otra (*allotriou*), transferencia del género a la especie (*apo tou genus epi eidos*) o de la especie a la especie (*apo tou eidous epi eidos*) o según la relación de analogía (*è kata to analogon*)» (1457 b, tr. Budé).

Esta definición, la más explícita, sin duda, la más precisa y en todo caso la más general[23], podría analizarse según dos motivos. Es una tesis filosófica sobre la metáfora. Es también un discurso filosófico cuya superficie es enteramente trabajada por una metafórica.

La tesis filosófica pertenece a un sistema de interpretación que conjunta *metáfora, mímesis, logos, physis, phonè, semaiein, onoma*. Para restituir el movimiento de esta cadena, es preciso estar atento al lugar de los desarrollos sobre la metáfora, tanto en la Poética como en el libro III de la Retórica[24]. El lugar reservado a la metáfora es ya significativo en sí mismo. En las dos obras, pertenece a una teoría de la lexis. «Ahora que hemos hablado de las otras partes constitutivas de la tragedia, nos resta hablar de la elocución y del pensamiento (*peroi lexeòs kai dianoias*)» (1456 a. Movimiento análogo al comienzo del libro III de la Retórica). Aunque llega a ser enunciado, el «pensamiento» (aquí, la *«dianoia»*) cubre el dominio de lo que es dado al lenguaje o dado a pensar por el lenguaje, causa o efecto o contenido del lenguaje, pero no el acto de lenguaje mismo (enunciación, dicción, elocución, lexis). La *dianoia* así determinada, es aquello de lo que trata la retórica, en todo caso en sus dos

[23] Esta generalidad plantea problemas que, es sabido, han sido reactivados en cierto modo recientemente. Los reencontraremos en la conclusión. Aristóteles es en todo caso el primero que considera la metáfora como la forma general de todas las figuras de palabras, ya sea que las comprenda (como en esos ejemplos de transferencias por metonimia o sinécdoque), ya sea que constituya la economía (comparación abreviada) o que encuentre su mejor forma en la analogía de proporcionalidad (*Retórica*, III). Esta generalidad es, sin duda, a la medida de la pobreza de su determinación. Enseguida se ha acusado o excusado a Aristóteles. Dacier: «Algunos Antiguos han condenado a Aristóteles por haber colocado bajo el nombre de metáfora las dos primeras que no son propiamente, sino sinécdoques; pero Aristóteles ha hablado en general, y él escribía en un tiempo en que todavía no se había afinado sobre las figuras para distinguirlas, y para darles a cada una el nombre que mejor hubiera explicado su naturaleza. Cicerón justifica suficientemente a Aristóteles cuando escribe en su libro *De oratore:* «Itaque genus hoc Graeci appellant allegoricum, nomine, recte, genere melius ille (Aristóteles) qui ista omnia translationes vocat.» (*Introduction à la poétique d'Aristote*, 1733). H. Blair: «Aristóteles toma la palabra metáfora en ese sentido extenso, para toda especie de sentido figurado que se dé a una palabra, como si se pone el todo por la parte, o la parte por el todo, el género por la especie o la especie por el género. Sin embargo, sería injusto tachar de inexactitud a este escritor correcto y sutil. No se conocía en su tiempo las numerosas subdivisiones y los nombres variados de los *Tropos:* es una invención de ciertos autores más modernos» (*Rhétorique*, 1783, lección XV, tr. Prévost, 1808, t. II, pág. 42).

[24] Para las relaciones entre la Retórica y la Poética sobre este punto, y especialmente en lo que concierne a las nociones de metáfora y de *eikôn*, cfr. Marsh H. McCall, *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparation*, Harvard Univ. Press, 1969. «No se puede probar la anterioridad de una obra sobre la otra; es poco más o menos seguro que fueron las dos revisadas y completadas de vez en cuando. La extraña ausencia de *eikôn* en la Poética debe quedar inexplicada» (pág. 51). Esta ausencia no es total (cfr. al menos 1048 b 10 y 15).

primeros libros. «Ahora bien, lo que concierne al pensamiento debe hallar su lugar en los tratados consagrados a la retórica» (1456 a). La diferencia entre la *dianoia* y la lexis reside en que la primera no es manifestada por sí misma. Ahora bien, esta manifestación, el acto de habla, constituye la esencia de la operación misma de la tragedia. Si no hubiera diferencia entre la *dianoia* y la lexis, no habría espacio para la tragedia: «pues cuál sería la obra propia *(ergon)* del personaje que habla *(tou legontos)* si su pensamiento fuera manifestado y no resultara de su lenguaje *(ei phanoito è dianoia kai mè dia ton logon)*». Esta diferencia no concierne solamente a que el personaje debe poder decir otra cosa diferente de lo que piensa. No existe y no actúa en la tragedia sino a condición de hablar.

Ahora bien el discurso sobre la metáfora pertenece a un tratado *peri lexeôs*. Hay lexis y en ella metáfora en la medida en que el pensamiento no se hace manifiesto por ella, en la medida en que el sentido de lo que se dice o piensa no es fenómeno de sí mismo. La *dianoia* en tanto que tal todavía no tiene relación con la metáfora. No hay metáfora más que en la medida en que se supone que alguien manifiesta por una enunciación un pensamiento que en sí mismo sigue siendo no aparente, escondido o latente. El pensamiento cae sobre la metáfora, o la metáfora cae en suerte al pensamiento en el momento en que el sentido trata de salir de sí para decirse, enunciarse, llevarse a la luz de la lengua. Y, sin embargo —este es nuestro problema—, la teoría de la metáfora sigue siendo una teoría del sentido y plantea una cierta naturalidad originaria de esta figura. ¿Cómo es esto posible?

Aristóteles acaba de dejar de lado la *dianoia* y la envía a la retórica. Define entonces las partes de la lexis. Entre ellas, el nombre. Es en este capítulo donde trata de la metáfora *(epiphora onomatos)*. *Onoma* tiene ciertamente dos valores, en este contexto. Por una parte se opone al verbo *(réma)* que implica una idea de tiempo. Por otra parte cubre el campo de los verbos, puesto que la metáfora, desplazamiento de nombres, actúa también, en los ejemplos de la Poética, sobre los verbos. Esta confusión es posible en razón de la identidad profunda del nombre y del verbo: tienen aquí en común el ser inteligibles por sí mismos, el tener inmediatamente relación con un objeto o más bien con una unidad de sentido. Constituyen el orden de la *phonè sémantikè* de la que estan excluidos, ya lo veremos, los artículos, las conjunciones, las preposiciones, y en general todos los elementos del lenguaje que, según Aristóteles, no tienen sentido en sí mismos; en otras palabras, que no designan por sí mismos nada. El adjetivo puede sustantivarse y nominalizarse. En esta medida puede pertenecer al orden semántico. Parece pues que el campo del onoma —y por consiguiente el de la metáfora, como transferencia de nombre— sea menos el del nombre en sentido estricto (que ha adquirido muy tarde en la retórica) que el de lo nominalizable. Toda palabra que se resiste a esta nominalización sería extraña a la

metáfora. Ahora bien, no podemos nominalizar más que aquéllo que aspira —o que desde ese momento aspira— a una significación completa e independiente, lo que es inteligible por sí mismo, fuera de toda relación sintáctica. Para retomar una oposición tradicional que todavía estará en uso en Husserl, la metáfora sería una transferencia de categoremas y no de sincategoremas *en tanto que tales*. Es necesario subrayar *en tanto que tales,* pues el sincategorema podría también dar lugar a una operación de nominalización[25].

Du Marsais había estado tentado de seguir muy literalmente a Aristóteles al definir la metáfora como «una figura por la cual se transfiere la significación propia de un nombre». Que haya reemplazado *nombre* por *palabra* de una edición a otra, que su primer gesto haya sido criticado por Laharpe y por Fontanier, que éste extendiese sistemáticamente el campo de la metáfora al conjunto de las palabras, no parece interrumpir en profundidad, al menos en este punto, la tradición aristotélica. En efecto, por una parte, sólo los tropos «de una sola palabra» son «propiamente dichos», según Fontanier. Por otra parte —y como consecuencia— después de haber declarado que todos los tipos de palabras

[25] Leibnitz proporciona un ejemplo notable de esta operación de extensión y de extracción. Se trata de poner de manifiesto el concepto y el nombre escondidos, la idea sustantiva disimulada en todo signo sintáctico de relación. Se transforma así una partícula en significación completa. Es una vez más en un diálogo filosófico, y el tema tratado no está muy alejado del de *El Jardín de Epicuro:* «TEÓFILO: No veo en absoluto por qué no se podría decir que hay ideas privativas, como hay verdades negativas, pues, el acto de negar es positivo... FILATETES: Sin discutir eso, será más útil, para acercarse más al origen de todas nuestras nociones y conocimientos, observar cómo extraen sus orígenes de ideas sensibles de donde son transferidos a significaciones más abstrusas, las palabras que empleamos para formar acciones y nociones completamente alejadas de los sentidos... De donde podemos conjeturar qué tipo de nociones tenían los primeros hablantes de esas lenguas, y cómo sugirió la naturaleza inopinadamente a los hombres el origen y el principio de todos sus conocimientos por los nombres mismos. TEÓFILO: ... No siempre se reconoce, porque a menudo las verdaderas etimologías se han perdido... Será bueno, sin embargo, considerar esta analogía de las cosas sensibles e insensibles, que ha servido de fundamento a los *tropos;* se entenderá mejor considerando un ejemplo muy extendido tal como el que proporciona el uso de las preposiciones, como a, con, de, delante, en, fuera, por, para, sobre, hacia, que todas son tomadas del lugar, de la distancia, y del movimiento, y transferidas luego a toda suerte de cambios, órdenes, continuaciones, diferencias, conveniencias. *A* significa aproximarse, como al decir: voy a Roma. Pero, como, para atar una cosa, se la aproxima a aquella a la que queremos unirla, decimos que una cosa es atada a otra. Y, además, como hay una atadura inmaterial por así decir...» La demostración es repetida para cada preposición y se cierra así: «Y como estas analogías son extremadamente variables y no dependen en absoluto de ciertas nociones determinadas, de ahí viene que las lenguas varíen mucho en el uso de estas partículas y casos, que gobiernan las preposiciones, o bien en las que se encuentran sobreentendidas y virtualmente contenidas.» *Nouveaux essais sur l'entendement,* libro III, *Des mots,* cap. I, 5, ... Du Marsais: «Cada lengua posee metáforas particulares..., propias...» (cap. I-X). «Ciertas figuras, dirá Fontanier, pueden variar de una lengua a la otra y algunas incluso no tienen lugar en todas las lenguas» *(Préface au Traité général des figures du discours autres que lestropes,* pág. 275).

Condillac, a quien Fontanier encontraba tanta «fuerza» como a Du Marsais *(ibíd.,* página 276), pensaba que «en todas las lenguas no se encuentran las mismas figuras» *(De l'art d'écrire,* II, iv).

pueden dar lugar a metáforas, Fontanier debe excluir de la enumeración que sigue los sincategoremas, las significaciones llamadas incompletas y los enlaces de la oración: «Tropos por parecido, es decir, metáforas[26]. Los tropos por parecido consisten en ***presentar una idea bajo el signo de otra idea más patente o más conocida, que, además, no se liga a la primera por ningún otro lazo que una cierta igualdad o analogía.*** Se reducen por el género a uno solo, a la Metáfora cuyo nombre tan conocido y más conocido quizá que la cosa misma, ha perdido, como Laharpe observa, toda su gravedad escolástica. No se distingue ordinariamente la metáfora en especies, como la Metonimia y la Sinécdoque; pero no es preciso, sin embargo, creer que no posea más que una sola forma, un solo aspecto, y que sea la misma en todos los casos. Es, por el contrario, muy variada, y se extiende, sin duda, más lejos que la Metonimia y que la Sinécdoque, pues, no sólo el nombre, sino también el adjetivo, el participio, el verbo, y en fin todas las clases de palabras son de su dominio. Todas las clases de palabras pueden pues emplearse o se emplean, en efecto, metafóricamente, si no a título de figura, al menos a título de catacresis. Las especies susceptibles de ser empleadas metafóricamente a título de figura son el nombre, el adjetivo, el participio, el verbo, y acaso también el adverbio, aunque es bastante raro.»

Ahora bien, por una parte todo lo que está excluido de esta lista de palabras es reservado a la catacresis de metáfora, «no verdadera figura» que «abarca en su extensión hasta la interjección» («Hay muy pocas palabras, en cada especie, que no ha sometido a su imperio», pág. 215. Encontraremos de nuevo este problema más lejos). La verdadera metáfora se mantiene pues en los límites del «nombre» aristotélico. Lo que, por otra parte, parece confirmarse a través de todo el sistema de distinciones propuesto por Fontanier en su definición general de las palabras. Entre las palabras que corresponden a las «ideas de objeto» —que

[26] *Les figures du discours,* ed. Flammarion, introd. por G. Genette, pág. 99. El parecido a la analogía, este es el recurso distintivo de la metáfora, de Aristóteles a Fontanier. Du Marsais hablaba también, definiendo la metáfora, de una «comparación que está en el espíritu». Queda por decir que Aristóteles hacía de la metáfora un género lo bastante extenso, como hemos visto, para cubrir cualquier otra figura de nombre, comprendida la metonimia; que Fontanier restrinja el campo de la metáfora (y así de la analogía o del parecido) para oponerlo a la metonimia; que Du Marsais había, en un primer tiempo, por etimología, aflojado los límites de la metonimia: «La palabra metonimia significa transposición o cambio de nombre, un nombre por otro. En este sentido esta figura comprende todos los otros *Tropos;* pues, en todos los *Tropos,* no siendo tomada una palabra en el sentido que le es propio, despierta una idea que podría ser expresada por otra palabra. Observaremos en lo que sigue lo que propiamente distingue a la metonimia de los otros *Tropos.* Los maestros del arte restringen la metonimia a los usos siguientes: ... *Traité des Tropes,* parte II, 2, Condillac (cuya filosofía, más que otra, o al menos como cualquier otra, podría ser considerada como un tratado de analogía) avanza una proposición inversa, pero simétrica: «Lo que hemos dicho de las comparaciones debe aplicarse a las metáforas. Les haré notar solamente que si se consulta la etimología todos los *tropos* son metáforas; pues metáfora significa propiamente una palabra transferida de una significación a otra» *(De l'art d'écrire,* II, vi).

se pueden naturalmente nominalizar—, se incluyen los nombres, todas las palabras «empleadas sustantivamente» (lo bello, lo verdadero, lo justo; el comer, el beber, el dormir; el pro, el contra; el adelante, el atrás; el porqué, el cómo; el adentro, el afuera; los peros, el sí, los pues, los cuándo) y los participios activos o pasivos. Los primeros corresponden a las ideas sustantivas de objeto, los segundos a las ideas concretas de objeto. Entre las palabras correspondientes a las «ideas de relación» se incluye al verbo («Pero por verbo, entiendo aquí el único verbo propiamente dicho, el verbo ser, denominado verbo abstracto o verbo sustantivo; y no esos verbos impropiamente dichos, los verbos concretos que están formados por la combinción del verbo ser con un participio: Amo, leo, voy, por estoy amando, estoy leyendo, estoy yendo»), la preposición, el adverbio y la conjunción. La disimetría de estas oposiciones parece bastante señalada: superioridad de las ideas de objeto sobre las ideas de relaciones («ideas delicadas que no hemos querido separar de sus signos, por miedo de que se nos escapasen»), superioridad correlativa del sustantivo. Esta no aparece sólo en el caso del verbo ser. Entre todas las especies de palabras, las que están sometidas a variaciones («en sus formas, en sus inflexiones») se rigen sobre la idea sustantiva («Pero es fácil ver que es la idea sustantiva a cuya expresión concurren todas más o menos la que las somete...»). Las otras especies (preposición, conjunción, adverbio, interjección) «no varían nada porque no se ligan inmediatamente a la idea sustantiva, y están incluso completamente apartadas de ella, independientes; parecen no mantenerse casi en el fondo más que a la vista del espíritu, no ser, por su parte, más que maneras de ver» (pág. 46).

Todo lo que, en la teoría de la metáfora, se ordena según este sistema de distinciones, o al menos a su principio, parece pertenecr a la gran cadena inmóvil de la ontología aristotélica, con su teoría de la analogía del ser, su lógica, su epistemología, más precisamente con la organización fundamental de su poética y de su retórica. Acerquémonos, efectivamente, a la definición aristotélica del nombre, es decir, del elemento de la metáfora. El nombre es la primera unidad semántica. Es el más pequeño elemento significante. Es una *phonè semantikè* compuesta en la que cada elemento es en sí mismo asignificativo *(asemos)*. El nombre comparte este carácter con el verbo del que no se distingue sino por su intemporalidad.

Antes de llegar al nombre, había enumerado Aristóteles todas las partes de la lexis que están constituidas por sonido sin significación *(phonè asemos)*. La letra, por ejemplo, el *stoikheion,* el último elemento, forma parte de la lexis, pero no tiene ningún sentido en sí misma. La letra, no es aquí la forma gráfica sino el elemento fónico, el átomo de voz *(phonè adiaireton)*. Su asignificatividad no es indeterminada. La letra no es cualquier emisión vocal desprovista de sentido. Es una vociferación que, por no tener sentido, debe poder, sin embargo, entrar «natu-

ralmente» en la formación o la composición de una *phonè semantikè (ex es pephuké suntbethè guinesthai phonè),* abrir la posibilidad de un nombre o de un verbo, contribuir a *decir lo que es.* Es la diferencia entre el animal y el hombre: los dos, según Aristóteles, pueden emitir sonidos indivisibles, pero sólo el hombre puede hacer una letra: «La letra es un sonido indivisible, no cualesquiera, sino aquel que por su naturaleza entra en la formación de un sonido compuesto; pues los animales también emiten sonidos indivisibles pero no doy a ninguno de ellos el nombre de letra» (1456 b). Aristóteles no analiza esta diferencia, la interpreta por retrospección teleológica. Ningún rasgo interno distingue el átomo de sonido animal y la letra. Sólo a partir de la composición fónica significante, a partir del sentido y de la referencia, se debería pues distinguir la voz humana y el grito animal. El sentido y la referencia, es decir, las posibilidades de significar por un nombre. Lo propio de los nombres es significar algo *(Ta de onomata semainei ti, Retórica III,* cap. X, tr. fr., Garnier, pág. 349), un ser independiente, idéntico a sí mismo y enfocado como tal. En este punto la teoría del nombre, tal como está implicada por el concepto de metáfora, se articula con la ontología. Además del límite, clásico y dogmáticamente afirmado, entre el animal privado de *logos* y el hombre como *zôon logon ekon,* lo que aquí aparece, es una cierta indisociabilidad de sistema entre el valor de metáfora y la cadena metafísica que mantienen juntos los valores de discurso, de voz, de nombre, de significación, de sentido, de representación imitativa, de parecido; o, para reducir lo que estas traducciones importan o deportan, los valores de *logos, phonè, semantikè, semainein, onoma, mímesios, homoiosis.* La definición de la metáfora está en su lugar en la Poética que se abre como un tratado de la mímesis. La mímesis va acompañada de la percepción teórica del parecido o de la similitud, es decir de lo que será siempre planteado como la condición de la metáfora. La homoiosis no es sólo constitutiva del valor de verdad *(aletheia)* que gobierna toda la cadena, es eso sin lo cual la operación metafórica es imposible: «Hacer metáforas, es ver lo parecido» *(to gar eu metapherein to to homoion theorein estin,* 1459 a). La condición de la metáfora (de la buena y verdadera metáfora) es la condición de la verdad. Es pues normal que el animal privado de *logos,* de *phonè semantikè,* de *stoikheion,* etc., sea también incapaz de mímesis. La mímesis determinada así pertenece al *logos,* no es la imitación animal, la mímica gestual; está ligada a la posibilidad del sentido y de la verdad en el discurso. Al comienzo de la Poética, se plantea la mímesis de alguna manera como una posibilidad propia de la *physis.* Ésta se revela en la mímesis, o en la poesía que es una de sus especies, en razón de esta estructura poco aparente que hace que la mímesis no traiga del exterior el pliegue de su repetición. Pertenece a la *physis,* o, si se prefiere, ésta comprende su exterioridad y su doble. La mímesis es, pues, en este sentido, un movimiento «natural». Esta naturalidad es reducida y confiada por Aristóteles al habla del hombre. Más que una re-

ducción, este gesto constitutivo de la metafísica y del humanismo es una determinación teleológica: la naturalidad, en general, se dice, se parece, se conoce, se refleja y se «imita» por excelencia y en verdad en la naturaleza humana. La mímesis es lo propio del hombre. Sólo el hombre imita propiamente. Sólo él siente placer al imitar, sólo él aprende a imitar, sólo él aprende por imitación. El poder de verdad como desvelamiento de la naturaleza *(physis)* por la mímesis pertenece congénitamente a la física del hombre, a la antropofísica. Este es el origen natural de la poesía y este es el origen natural de la metáfora: «La poesía parece deber su origen en general a dos causas, y dos causas naturales *(physikai)*. Imitar *(mimeisthai)* es natural *(symphyton:* innato, congénito) en los hombres y se manifiesta desde su infancia —el hombre difiere de los otros animales en que es muy apto para la imitación *mimetikôtaton)* y es por medio de ésta por la que adquiere sus primeros conocimientos *(matheseis protas)*— y, en segundo lugar todos los hombres sienten placer con las imitaciones» (1448 b).

Estas dos fuentes de la poesía lo confirman: el *logos,* la mímesis, la *aletheia* son aquí una sola y misma posibilidad. Y el *logos* no está en su casa sino en la *phonè.* Está mejor allí que en otra parte. Siempre según una determinación teleológica: lo mismo que la naturaleza por destino se imita mejor en la naturaleza humana, y el hombre, más que cualquier otro animal, es propio para la imitación *(mimetikôtaton),* de la misma manera la voz es el órgano más apto para la imitación. Esta vocación es designada por la misma palabra *(mimetikôtaton)* en el libro III de la *Retórica:* «... las palabras *(onomata)* son una imitación *(mimemata)* y (que) la voz es de todos los órganos aquél que mejor se presta a la imitación *(e phonè pantôn mimetikôtaton tôn moriôn)»* (cap. I, tr. fr. Garnier, pág. 309).

La metáfora, efecto de mímesis y de homoiosis, manifestación de la analogía, será pues un medio de conocimiento. Subordinado pero seguro. Se puede decir de ella lo que se dice de la poesía: es más filosófica y más seria *(philosophôteron kai spoudaioteron)* que la historia *(Poética* 1451 b), puesto que no cuenta sólo lo particular sino que habla de lo general, lo verosímil y lo necesario[27]. No es, sin embargo, tan seria como la filosofía misma y conservarà este *status* intermediario, parece, a través de toda la historia de la filosofía. *Status* más bien ancilar: bien ordenada, la metáfora debe trabajar al servicio de la verdad, pero el maestro no debe contentarse con ella y debe preferir el discurso de la verdad plena. Aristóteles reprocha por ejemplo a Platón el satisfacerse con «metáfo-

[27] «Por lo demás, es necesario, como lo he dicho más arriba, extraer las metáforas de las cosas que nos son cercanas, sin ser demasiado evidentes *(apo oikeiôn kai mè phanerôn)*. Igualmente, en la filosofía, se muestra una sagacidad que va directamente al grano cuando, por la inteligencia, se disciernen parecidos *(tohomoion ... theorein),* incluso entre cosas muy alejadas» *(Retórica,* III, cap. XI, tr. fr., págs. 357-9).

ras poéticas» *(metaphoras legein poietikas)* y el utilizar un lenguaje hueco *(kenologein)* cuando dice de las Ideas que son paradigmas de los que participan otras cosas *(Metafísica* A 9, 991 a 20, M 5, 1079 b 25).

Por la misma razón, el placer, segunda «causa» de la mímesis y de la metáfora, es placer de saber, de aprender por el parecido, de reconocer lo mismo. El filósofo será más apto que otro cualquiera para ello. El hombre por excelencia: «Una razón de ello es una vez más que aprender es muy agradable, no sólo para los filósofos sino igualmente para los otros hombres; sólo que éstos no tienen en ello sino una pequeña parte. Se disfruta a la vista de las imágenes *(eikonas)* porque se aprende al mirarlas y se deduce *(sylogizesthai)* lo que cada cosa representa» *(Poética* 1448 b). El Libro III de la *Retórica* lo precisa, entre un cálamo y una flor: «Aprender sin dificultad es naturalmente *(physei)* agradable para todo el mundo; ahora bien las palabras *(onomata)* tienen una significación *(semainei ti)*; por consiguiente son las palabras quienes nos aportan los conocimientos más agradables.... La metáfora produce particularmente este efecto. Cuando se nos dice que la vejez es como el rastrojo *(kalamen)*, se nos proporciona un conocimiento y una noción por el género: vejez y rastrojo han perdido su flor, las imágenes *(eikones)* de los poetas también producen el mismo efecto. ... La imagen es, como hemos dicho más arriba, una metáfora que no difiere de ella sino porque es precedida de una palabra *(prothesei)*. También es menos agradable porque es algo más extensamente desarrollada. No dice lo que una cosa es... (cap. X, tr. fr., pág. 349). La metáfora pone así bajo los ojos, con vivacidad, lo que la comparación, más monótona, reconstruye indirectamente. Poner bajo los ojos, hacer un cuadro, ejercer una acción viva, otras tantas virtudes que atribuye Aristóteles a la buena metáfora y que regularmente asocia al valor de *energeia* del que se conoce el papel decisivo que desempeña en su metafísica, en la metafísica. «Es necesario decir ahora lo que entendemos por hacer un cuadro y por qué medios se llega a este resultado. Digo que una expresión pone el objeto bajo los ojos cuando muestra las cosas en acto *(energounta semainei)*. Por ejemplo, decir que un hombre honesto es como el cuadrado, es hacer una metáfora. Los dos términos implican una idea de perfección pero no muestran el acto *(o semainei energeian)*. Por el contrario, la expresión: «Poseía el vigor y la flor de la edad *(anthousen)*, traduce un acto»[28]. Muy a menudo, esta activación o esta actualización metafórica consiste en animar lo inanimado, en transportar en el orden «psíquico» *(ibíd.)*. (La oposición animado/ inanimado gobierna también toda la clasificación de las metáforas en Fontanier.)

Una prima de placer recompensa, pues, el desarrollo económico

[28] Págs. 354-5. Parece, conforme a tantas afirmaciones convergentes de Aristóteles, que se trata en el primer caso («como el cuadrado») de una metáfora, ciertamente, pero desarrollada, es decir, de una comparación, imagen *(eikôn)* «precedida de una palabra».

del silogismo oculto en la metáfora, la percepción teórica del parecido. Pero la energía de esta operación supone, sin embargo, que el parecido no sea una identidad. La mímesis no procura el placer más que a condición de dejar ver en acto lo que, no obstante, no se da en acto, solamente en su doble muy parecido, su mimema. Dejemos abierta la cuestión de esta ausencia enérgica, de esta desviación enigmática, es decir, de este intervalo que hace historias y escenas[29].

El sistema semántico (el orden de la *phonè semantikè* con todos sus conceptos conectados) no está separado de los otros por una línea simple y continua. El límite no pasa entre lo humano y lo animal. Otro reparto atraviesa la totalidad del lenguaje «humano». Éste no es homogé-

[29] El placer lo es aquí de un silogismo —a completar. La retórica debe tenerlo en cuenta. «Como aprender y admirar son agradables, las cosas del mismo orden lo son también necesariamente; por ejemplo, las imitaciones, como las de la pintura, de la escultura, de la poesía, y, en general, todas las buenas imitaciones, incluso si el original *(auto to memimenon):* no es agradable por sí mismo; pues, no es el original lo que gusta; sino que se hace una deducción *(syllogismos):* esto es aquello, y resulta de ello que se aprende algo. Agradables también las peripecias y la salud después de los peligros... Siempre nos gusta lo que nos es semejante *(homoion)* y nuestro congénere *(sungenès)*... Ahora bien, como todos los hombres tienen amor propio *(philautoi),* todos tienen necesariamente por agradables las cosas que les pertenecen como propias, por ejemplo, sus obras y sus discursos *(erga kai logous).* También a menudo gustan de sus aduladores [sus amantes], sus honores, sus hijos; pues sus hijos son sus obras *(autón gar ergon ta tekna).* Además nos es agradable perfeccionar las cosas imperfectas *(ta ellipé);* pues, desde ese momento, la cosa se convierte en obra nuestra... E, igualmente, como el juego así como todo tipo de esparcimiento y de risa se cuentan entre las cosas agradables, las cosas risibles son necesariamente agradables, hombres, discursos, actos; las cosas risibles han sido definidas aparte *(choris)* en nuestra *Arte Poética» (Retórica,* I, 1371 b-1372 a, tr. Budé).

Según el silogismo elíptico de la mímesis, el placer de saber se acomoda con la ausencia destacada de su objeto. Nace incluso de este acomodo. El mimema no es ni la cosa misma ni enteramente otra cosa. La ley de este placer según la economía del mismo y de la diferencia, no viene a perturbarla nada, ni siquiera —sobre todo no esto— el horror, la fealdad, la obscenidad insoportable de la cosa imitada, desde el momento en que ésta queda fuera de la vista y fuera del alcance, fuera de escena. Sería necesario seguir la cadena de los ejemplos que han obsesionado este topos clásico de Aristóteles a Lessing. Como siempre, cuando la elipsis mimética está en juego, Edipo, la serpiente y el parricida no están lejos, «... seres, cuyo original da pena a la vista, nos gusta contemplar la imagen ejecutada con la mayor exactitud: por ejemplo, las formas de los animales más viles y de los cadáveres... Nos complacemos a la vista de las imágenes porque aprendemos al mirarlas y deducimos *(manthanein kai syllogizesthai)* lo que cada cosa representa, por ejemplo, que esta figura es un tal...» *(Poética,* 1448 b). «No hay serpiente ni monstruo odioso / Que por el arte imitado, no pueda complacer a los ojos: / De un delicado pincel el artificio agradable / Del más horroroso objeto hace un objeto amable. / Así para encantarnos, la Tragedia en lágrimas. / De Edipo ensangrentado hizo hablar a los dolores / De Orestes parricida expreso las zozobras. / Y, para divertirnos, nos arrancó las lágrimas.» El Orestes de Eurípides no quería ver más en sueños una cabeza erizada de serpientes. Longino citó y comentó los versos de esta escena, Boileau los tradujo. En el mismo espacio, el mismo sistema, se puede también negar el insoportable placer de tal representación. Es *La poétique* de Jules de la Mesnardière (1639): «Las bellas descripciones son ciertamente agradables... Pero, por poderosos atractivos que tengan estas maravillosas pinturas, no deben representar, sino cosas que sean agradables o por lo menos soportables. Es preciso que un bello colorido se emplee en temas que no sean demasiado odiosos y que no se trabaje como esos pintores extrafalarios que utilizan toda su ciencia en la representación de una culebra o algún vil réptil.»

neo, no es humano de parte a parte y en el mismo grado. El criterio del nombre sigue siendo todavía determinante: entre los elementos literales, entre las emisiones vocales asémicas, no sólo están las letras mismas. La sílaba pertenece a la lexis pero, por supuesto, no tiene ningún sentido en sí misma. Sobre todo, hay «palabras» enteras que, por desempeñar un papel indispensable en la organización del discurso, no son menos totalmente desprovistas de sentido, a los ojos de Aristóteles. La conjunción (*sundesmos*)[30] es una *phonè asemos.* Lo mismo ocurre con el artículo y la articulación en general (*arthron*), con todo lo que funciona entre los miembros significantes, entre los nombres, sustantivos o verbos (*Poética,* 1457 a). La articulación no tiene sentido porque no hace referencia a una unidad independiente, unidad de una sustancia o de un existente, a través de la unidad de un categorema. Por esta razón es excluida del campo metafórico en tanto que campo onomástico. Desde este momento, funcionando con la ayuda de partes de nombres, de nombres divididos, el anagramatismo es extraño al campo metafórico en general, como también lo es el juego sintáxico de las articulaciones.

Estando implicada toda esta teoría de lo semántico, de la lexis y del nombre es normal que continúe la exposición de la definición de la metáfora. Es el orden de la *Poética*. Que esta definición intervenga inmediatamente después de la de la *phonè semantikè* y de la *phonè asemos,* no es sólo el indicio de una necesidad sino también de una dificultad. La metáfora no ilustra sólo las posibilidades generales así descritas. Corre el riesgo de interrumpir la plenitud semántica a la que debería pertenecer. Señalando el momento del giro o del rodeo durante el cual el sentido puede parecer que se aventura completamente solo, desligado de la cosa misma a que, sin embargo, apunta, de la verdad que lo concilia con su referente, la metáfora también abre el vagabundeo de lo semántico. El sentido de un nombre, en lugar de designar la cosa que debe designar el nombre habitualmente, se dirige a otra parte. Si digo que el atardecer es la vejez del día o que la vejez es el atardecer de la vida, «el atardecer», por tener el mismo sentido, ya no designará las mismas cosas. Por su poder de desplazamiento metafórico, la significación estará en una especie de disponibilidad, entre el no-sentido que precede al lenguaje (ella tiene un sentido) y la verdad del lenguaje que hablará de la cosa tal como es en sí misma, en acto, propiamente. Esta verdad no está asegurada. Puede haber malas metáforas. ¿Son éstas metáforas? No puede responder a esta pregunta sino una axiología sostenida por una teoría de la verdad; y esta axiología pertenece al interior de la retórica. Ésta no puede ser neutra.

En el no-sentido, el lenguaje no ha nacido todavía. En la verdad el

[30] La Retórica trata también del buen uso de la conjunción (III, cap. V) y de los efectos del asíndeton, supresión de la conjunción (cap. XII).

lenguaje debería llenarse, cumplirse, actualizarse hasta borrarse, sin ningún juego posible, ante la cosa (pensada) que en él se manifiesta propiamente. La lexis no es, si así puede decirse, ella misma más que en la instancia en que ha aparecido el sentido pero en la que la verdad puede todavía perderse, cuando la cosa no se manifiesta todavía en acto. Momento del sentido posible como posibilidad de no-verdad. Momento del rodeo donde la verdad puede perderse todavía, la metáfora pertenece a la mímesis, a este pliegue de la *physis,* a ese momento en que la naturaleza, velándose a sí misma, no se ha encontrado todavía en su propia desnudez, en el acto de su propiedad.

Si la metáfora, oportunidad y riesgo de la mímesis, puede todavía perder lo verdadero, es porque debe contar con una ausencia determinada. Después de la definición general, Aristóteles distingue cuatro tipos de metáforas. La serie aparentemente deshilvanada de los ejemplos podría quizá seguir el hilo falso de todo un relato. 1. Transferencia del género a la especie *(genos eidos):* «He aquí mi navío detenido» *(Odisea I,*185). En lugar de la palabra «detener», la más general, la palabra propia habría sido «anclar», su especie. (Recurso tradicional al navío, a su movimiento, sus remos y sus velas, para representar este medio de transferencia que es la figura metafórica.) 2. Transferencia de la especie al género: «Ciertamente, Ulises llevó a cabo millares de buenas acciones» *(Iliada II,* 272). «Millar» es una especie de la multiplicidad en general. 3. Transferencia de la especie a la especie: «Habiendo, por medio de su espada de bronce, agotado su vida» y «habiendo por medio de su imperecedera urna de bronce cortado» (sin duda los *Katharmoi* de Empédocles). «Cortar» y «agotar» son dos especies de la operación general que consiste en «quitar» *(aphelein).* 4. La analogía: consiste, cuando tenemos dos términos dos a dos, en enunciar el cuarto en lugar del segundo y el segundo en lugar del cuarto. La copa es a Dionisos lo que el escudo es a Ares. «El escudo de Dionisos» y «la copa de Ares» son metáforas por analogía. Vejez y vida, atardecer y día, da, por ejemplo en Empédocles, «el atardecer de la vida» (cfr. también *Retórica III,* cap. IV).

La analogía es la metáfora por excelencia, Aristóteles insiste mucho en ello en la *Retórica.* Las expresiones de buen gusto «tienen su fuente en la metáfora por analogía y... hacen un cuadro» (cap. X, tr., pág. 355). «De las cuatro especies de metáforas, gustamos sobre todo de las que son fundadas sobre la analogía *(kat'analogian).* Así Pericles decía de la juventud que había perecido en la guerra que había desaparecido de la ciudad, como si se le hubiera cercenado al año su primavera. Leptimo, acerca de los Lacedemonios, decía que los Atenienses no debían tolerar que se arrancara a Helade uno de sus ojos»..., etc. (cap. X, pág. 351). Este privilegio articula toda la metaforología de Aristóteles sobre su teoría general de la analogía del ser.

En todos estos ejemplos, donde es tan a menudo cuestión de quitar,

de cortar, de cercenar (la vida, el ojo, etc.), todos los términos están, sin embargo, presentes o presentables. Siempre se puede convocar a cuatro miembros, dos a dos, especie de familia, cuyas relaciones son evidentes y cuyos nombres son conocidos. El término oculto no es anónimo, no tiene que ser inventado, y el cambio nada tiene de hermético o de elíptico. Es casi una comparación o una doble comparación. Ahora bien, hay casos, observa Aristóteles, en los que falta uno de los términos. Es preciso entonces inventarlo. Más sorprendente, la impresión es más fuerte y a veces también más verdadera, más poética: el giro es más generoso, generador, genial. Aristóteles lo ilustra con un ejemplo el más ilustre, lo ilustrante por excelencia, el brillo más natural que existe. Es a propósito de su potencia de engendrar cómo se plantea la cuestión del nombre que falta y, como en el cuadrado analógico, sería preciso suplir uno de los miembros.

(En la *República* [VI-VII], antes y después de la Línea que expone la ontología según las analogías de proporcionalidad, aparece el sol. Para desaparecer. Está ahí, pero como la fuente invisible de la luz, en una especie de eclipse insistente, más que esencial, productora de la esencia —ser y aparecer— de lo que es. No se le puede mirar de frente so pena de ceguera y de muerte. Manteniéndose más allá de lo que es, representa el Bien del cual es hijo el sol sensible: fuente de vida y de visibilidad, de semilla y de luz.)

He aquí el caso del sol en la *Poética* (1457 b): «En cierto número de casos de analogía no hay nombre existente, pero no se expresará menos semejantemente la relación; por ejemplo, la acción de lanzar el grano se llama "sembrar" *(speirein)*, pero para designar la acción del sol que lanza su luz, no hay una palabra *(to dè ten phloga apo tou heliou anônymon)*.» ¿Cómo supliremos este anonimato? «Sin embargo, la relación de esta acción con la luz del sol es la misma *(homoiôs)* que la de "sembrar" con el grano; es por lo que se ha dicho "sembrando una luz divina" *(speirôn theoktistan phloga)*.»

¿Dónde se ha visto que haya la misma relación entre el sol y sus rayos que entre la siembra y la semilla? Si se impone esta analogía —y lo hace— es que, en el lenguaje, pasa por una cadena larga y poco visible de la que es muy difícil, y no sólo para Aristóteles, exhibir el extremo. Más que de una metáfora, ¿no se trata aquí de un «enigma», de un relato secreto, compuesto de varias metáforas, de un poderoso asíndeton o conjunción hurtada cuya esencia es «poner juntos, diciendo lo que es, términos inconciliables» *(Aigmatos gar idea aute esti, to legonta uparkhonta adunata sunapsai,* 1458 a)?

Si toda metáfora es una comparación o una analogía elípticas, nos encontramos en este caso con una metáfora por excelencia, con un redoblamiento metafórico, con una elipsis de elipsis. Pero el término que falta apela a un nombre que nombra algo con propiedad. Los términos presentes (el sol, los rayos, el acto de sembrar, el grano) no son en sí

mismos, según Aristóteles, tropos. La metáfora consiste aquí en una sustitución de nombres propios que tienen un sentido y un referente fijos, sobre todo cuando se trata del sol cuyo referente tiene como originalidad el ser siempre original, único, irreemplazable, al menos en la representación que nos damos de él. No hay más que un sol en este sistema. El nombre propio es aquí el primer motor no metafórico de la metáfora, el padre de todas las figuras. Todo gira en torno a él, todo se vuelve hacia él.

Y, sin embargo, en una frase, un paréntesis inmediatamente cerrado, evoca Aristóteles e incidentalmente el caso de una lexis que sería completamente metafórica. Ningún nombre propio está presente, al menos, aparente como tal. Inmediatamente después de la siembra solar, he aquí la «copa sin vino»: «Podemos una vez más usar este modo de metáfora de una manera distinta; después de haber designado una cosa por un nombre que pertenece a otra, negamos una de las cualidades propias de ésta; por ejemplo en lugar de llamar al escudo «copa de Ares» lo llamaremos «copa sin vino».

Pero este procedimiento, Aristóteles no lo dice, puede proseguirse y complicarse hasta el infinito. Al no ser ya propiamente nombrada ninguna referencia en una metáfora semejante, la figura es llevada a la aventura de una larga frase implícita, de un relato secreto en el cual nada nos asegura que nos reconducirá al nombre propio. La metaforización de la metáfora, su sobredeterminabilidad sin fondo, parece inscrita en la estructura de la metáfora, pero como su negatividad. Desde el momento en que admitimos que en una relación analógica todos los términos están tomados ya uno a uno en una relación metafórica, todo se pone a funcionar no ya como sol sino como estrella, y permanece invisible o nocturna la fuente puntual de verdad o de propiedad. Conduciendo en todo caso, en el texto de Aristóteles, al problema del nombre propio o de la analogía del ser[31].

Si el sol puede «sembrar», es que su nombre está inscrito en un sistema de relaciones que lo constituye. Este nombre ya no es el nombre propio de una cosa única al que sobrevendría la metáfora; ha comenzado ya a hablar del origen múltiple, dividido, de toda semilla, el ojo, la invisibilidad, la muerte, el padre, el «nombre propio» etc... Si Aristóteles no se compromete con esta consecuencia es, sin duda, porque contradice el valor filosófico de *aletheia,* el aparecer propio de la propiedad de lo que es, todo el sistema de conceptos que invierten en el filosofema «metáfora», lo cargan delimitándolo. Cortando su movimiento, como se reprime con una tachadura o como se gobierna el movimiento infinitamente flotante de un navío para poder echar el ancla donde se

[31] No podemos entrar en ello aquí. Cfr. en particular P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (P.U.F., 1962-1966), y J. Vuillemin, *De la logique à la théologie* (Flammarion, 1967).

quiere. Todo el onomatismo que gobierna la teoría de la metáfora, toda la doctrina aristotélica de los nombres simples *(Poética,* 1457 a) está hecha para asegurar unas abras de verdad y de propiedad.

Como la mímesis, la metáfora vuelve a la *physis,* a su verdad y a su presencia. La naturaleza encuentra siempre en ella su propia analogía, su propio parecido consigo misma, y no se incrementa sino de sí misma. Se da. Es la razón por la que, por otra parte, el poder metafórico es un don natural. En este sentido es dado a todos[32] *(Retórica III,* cap. II, pág. 313). Pero, según un esquema que hemos comprobado puntualmente, la naturaleza (se) da más a unos que a otros. Más a los hombres que a los animales, más a los filósofos que a los otros hombres. Puesto que la invención de las metáforas es un don innato, natural, congénito, también será un rasgo de genio. La noción de naturaleza hace tolerable esta contradicción. En la naturaleza cada uno tiene su naturaleza. Algunos tienen más naturaleza que otros, más genio, generosidad, semilla. Si «lo que es importante es la excelencia en las metáforas», algunos tienen el genio de la metáfora, y saben mejor que otros percibir los parecidos y desvelar la verdad de la naturaleza. Recurso inexpugnable. «La excelencia en las metáforas», «es la única cosa que no podemos tomar de otro y es un indicio de dones naturales *(euphuias te semeion estin)»* *(Poética,* 1459 a cfr. también *Retórica III,* cap. II). Se sabe o no se sabe, se puede o no se puede. Lo inexpugnable, es ciertamente el genio de percibir un parecido escondido pero también, por consiguiente, poder sustituir un término por otro. El genio de la mímesis puede, pues, dar lugar a una lengua, a un código de sustituciones reguladas, al talento y a los procedimientos de la retórica, a la imitación del genio, al dominio de lo inexpugnable. ¿Estoy desde este momento seguro de que me pueden quitar todo salvo el poder de reemplazar? Por ejemplo, ¿lo que me quitan por otra cosa? ¿En qué condiciones tendríamos todavía una salida? ¿un grano? ¿y el sol podría todavía sembrar? ¿y la *physis* sembrarse?

- Las flores de la retórica: el heliotropo

«Vuelvo al tono de la filosofía al que son precisas razones y no comparaciones». Diderot, *Carta sobre los sordos y los mudos.*

32 «Boileau y Du Marsais han dicho, y ha sido repetido mil veces a imitación de ellos, a propósito de los *Tropos,* que se hacen más en las plazas en un día de mercado de los que hay en toda la *Eneida* o de los que se hacen en la *Academis* en varias sesiones consecutivas... ¿Ahora bien, no es esta una prueba evidente de que los *Tropos* forman parte de manera esencial del lenguaje del habla; que como el lenguaje del habla, nos han sido dados por la naturaleza para servir a la expresión de nuestros pensamientos y de nuestros sentimientos; y que, por consiguiente, tienen el mismo origen que ese lenguaje y que las lenguas en general?» (Fontanier, *op. cit.,* pág. 157).

«*Mademoiselle de L'Espinasse.*—Pero creo que es mi cabeza. Bordeau.—¿Toda vuestra cabeza? Mademoiselle de L'Espinasse.—No, pero mire doctor, voy a explicarme con una comparación; las comparaciones son casi toda la razón de las mujeres y de los poetas. Imaginad una araña... D'Alambert.—¿Quién hay ahí?... ¿Sois vos, Mademoiselle de L'Espinasse?...» Diderot, *El Sueño de D'Alambert.*

«Un día todo esto tendrá tanto y no más valor del que hoy tiene ya la creencia en el sexo masculino o femenino del sol.» Nietzsche (*Aurora*).

«El sueño no podría expresar la alternativa "o bien, o bien"... Destaca en la reunión de los contrarios o en su representación en un solo objeto... El mismo ramo de flores ("la flor de la virgen" en la *Traición de la molinera* de Goethe) representa pues la inocencia sexual y también su contrario... Una sola de las relaciones lógicas es favorecida por el mecanismo del sueño... Es la relación de parecido (*Ahnlichkeit*), de correspondencia (*Ubereinstimmung*), de contacto (*Berührung*), el "igual que" (*"Gleichwie"*); el sueño dispone, para representarlas, de innumerables medios» [Ver la observación de Aristóteles sobre las actitudes necesarias para la interpretación, cfr. pág. 74, nota 2. *Freud La Science des rêves* (tr. fr. ligeramente modificada, PUF, pág. 236-8).]

«Según Aristóteles, el mejor intérprete de sueños es aquél que mejor capta los parecidos...» (pág. 74, nota 2).

«Aquí también» *expensive flowers, one has to pay for them,* tendría una significación, y bien real, financiera. La simbólica de las flores en el sueño contiene, pues, el símbolo de la muchacha y de la mujer (*jungfräulichweibliche*), el símbolo del hombre y una indicación de desfloración forzada... ella insiste tanto más sobre el carácter precioso del «Centro» (lo que llama en otro momento *a centre piece of flowers*), de su virginidad... más tarde aporta un suplemento (*Nachtrag*) al sueño: *«there is a gap, a little space in the flowers...»* pág. 280-1).

La metáfora sería lo propio del hombre. Y más propiamente de cada hombre según la medida de su genio —de la naturaleza— que domina en él. ¿Qué es esta dominación? ¿Y qué quiere decir aquí «lo propio del hombre», tratándose de un poder semejante?

Había aparecido la necesidad de interrogar la historia y el sistema de este valor de «propiedad». Tarea inmensa que supone la elaboración de toda una estrategia de la deconstrucción y de todo un protocolo de lectura. Podemos prever que un trabajo semejante, por muy alejado que esté, deberá, de una manera o de otra, tratar de lo que traducimos por «propio» en el texto aristotélico. Es decir, al menos de tres significaciones.

La problemática aristotélica de la metáfora no recurre a una oposición muy simple, muy clara, incluso central, de lo que se llamará senti-

do propio/sentido figurado. Nada excluye que una lexis metafórica sea propia, es decir, apropiada *(prepon)*, conveniente, decente, proporcionada, que siente bien, en relación con el tema, la situación, las cosas[33]. Es verdad que este valor de propiedad se mantiene bastante exterior a la forma, metafórica o no, del discurso. No es lo mismo para las significaciones *kurion* e *idion*, las dos traducidas generalmente por la misma palabra: propio. Aunque la diferencia entre *kurion* e *idion* no se exponga nunca temáticamente, parece que la primera noción, más frecuente en la *Poética* y en la *Retórica*, designa la propiedad de un nombre utilizado en un sentido dominante, en su sentido clave, en su sentido capital. No olvidemos que este sentido de soberanía es también el sentido tutor de *kurion*. Por extensión, el *kurion* es interpretado como sentido primitivo (vs. derivado) y vale a veces como equivalente de sentido corriente, literal, familiar *(to de kurion kai to oikeion, Retórica, III,* cap. II, pág. 313): «Llamo nombre corriente *(kurion)* a aquel del que se sirve cada uno de nosotros» *(Poética,* 1457 b). Es distinguido entonces del nombre «insigne» *(glotta)*, raro, idiomático por una parte, de la metáfora por otra. En cuanto al *idion*, mucho más raro en este contexto, parece participar de dos significaciones diferentes. Más precisamente, en la *Retórica* (III, cap. V, pág. 329), recurrir a los nombres propios, es evitar el rodeo de la perífrasis *(tois idiois onomasi legein, kai mè tois periekousin)*, lo que conviene hacer. La contaminación de estos tres valores parece ya cumplida en la noción ciceroniana de *verba propria* por oposición a los *verba translata* *(De oratore* 2,4).

Sin embargo, el valor del *idion* parece sostener, sin ocupar el proscenio, toda esta metaforología. Sabemos que en los *Tópicos*, por ejemplo, está en el centro de una teoría de lo propio, de la esencia y del accidente. Ahora bien, si la metáfora (o la mímesis en general) apunta a un efecto de conocimiento, no podremos tratarla sin ponerla en relación con un saber que se refiera a la definición: sobre lo que es propiamente, esencialmente o accidentalmente, la cosa de la que hablamos. Se puede, ciertamente, hablar propia o impropiamente del nombre-propio de la cosa, de su accidente por ejemplo. Estos dos valores de propiedad/impropiedad no tienen aquí el mismo lugar de pertinencia. No obstante, siendo el ideal de todo lenguaje y en particular de la metáfora, dar a conocer la cosa misma, el giro será mejor si nos aproxima más a su verdad esencial o propia. El espacio del lenguaje, el campo de sus desviaciones es precisamente abierto por la diferencia entre la esencia, lo propio y el accidente. Tres puntos de referencia, a título preliminar.

1. Un nombre es propio cuando no tiene más que un sentido. Mejor, sólo en este caso es propiamente un nombre. La univocidad es la esencia, o mejor, el *telos* del lenguaje. Ninguna filosofía, en tanto que

[33] Cfr., por ejemplo, *Retórica,* III, cap. VII. Sobre la traducción de *prepon,* cfr. la nota de J. Brunschwig, a su edición de los *Topiques* (1, IV, pág. 122, nota 3 en la página 6).

tal, ha renunciado a este ideal aristotélico. Es la filosofía. Aristóteles reconoce que una palabra puede tener varios sentidos. Es un hecho. Pero este hecho no tiene derecho de lenguaje sino en la medida en que la polisemia ha acabado, en que las diferentes significaciones son en un número limitado y sobre todo bastante distintas, siendo cada una una e identificable. El lenguaje no es lo que es, lenguaje, más que cuando puede dominar y analizar la polisemia. Sin resto. Una diseminación no dominable no es ni siquiera una polisemia, pertenece a lo de afuera del lenguaje. «Es además indiferente que se atribuyan varios sentidos a la misma palabra, si sólo son en número limitado, pues a cada definición podría ser asignada una palabra diferente: si se dijese, por ejemplo, que *hombre* presenta, no un sentido, sino varios, de los que un sólo tendría como definición animal-bípedo; y podría haber todavía varias definiciones más, con tal que fuesen en un número limitado, puesto que podría ser atribuido un nombre particular a cada una de las definiciones (lo que Tricot traduce por «nombre particular» es precisamente «nombre propio», *idion onoma;* y «definición» es *logos*). Pero si no nos planteáramos un límite y pretendiésemos que hay una infinidad de significaciones *(ei dè me [tetheie]; all' apeira semainein phaiè)* es manifiesto que no podría haber ningún razonamiento [discurso, definición, *logos]*. En efecto, no significar una cosa única, es no significar nada en absoluto *(to gar me en semainein outhen semainein estin)*, y si los nombres no significaran nada, se arruinaría todo intercambio de pensamientos *(dialegesthai)* entre los hombres y, en verdad, también con uno mismo; puesto que no se puede pensar si no se piensa una cosa única *(outhen gar endekhetai noiein me noounta en);* y, si se puede, se podrá asignar a esto un sólo nombre. Entiéndase pues, como lo hemos dicho al principio, que el nombre posee un sentimiento definido y una significación única *(semainon ti to onoma kai semainon en)» (Metafísica,* 1006 a 30 b 15)[34].

Cada vez que la polisemia es irreductible, cuando no se le promete ninguna unidad de sentido, estamos fuera del lenguaje. Por consiguiente fuera de la humanidad. Lo propio del hombre es, sin duda, poder hacer metáforas, pero para querer decir algo, y sólo una cosa. En este sentido el filósofo que nunca ha tenido que decir más que una cosa es el hombre del hombre. El que no somete la equivocidad a esta ley es ya un poco menos que un hombre: un sofista, que en suma no dice nada, nada que se pueda resumir en un sentido[35]. En el límite de este «No

[34] Cfr. también *Topiques,* 1, 18. Du Marsais: «En la consecuencia de un razonamiento, siempre se debe tomar una palabra en el mismo sentido que se ha tomado inicialmente, de otro modo no se razonaría justamente.» Fontanier: «Las palabras no han podido significar, en el principio, más que una sola cosa» (citado por T. Todorov, *Littérature et signification,* págs. 109-110).

[35] El poeta se mantiene entre los dos. Es el hombre de la metáfora. Mientras que el filósofo no se interesa más que por la verdad del sentido, más allá incluso de los signos y de los nombres; mientras que el sofista manipula signos vacíos y extrae sus efectos de la contingen-

querer decir nada», apenas se es un animal, mejor una planta, una caña y que no piensa: «Es posible, sin embargo, establecer por refutación la imposibilidad de que la misma cosa sea y no sea, con tal que el adversario diga algo. Si no dice nada, es ridículo buscar una discusión con alguien que no puede hablar de nada: un hombre semejante, en tanto que tal, es semejante desde este momento a un vegetal *(homoios gar phutô)»* (1006 a 10). Y esta planta metafórica *(phytos)* no pertenece ya completamente a la *physis* en tanto que se presenta, en la verdad, por la mímesis, el *logos* y la voz del hombre.

2. Aunque sea inseparable de ello, lo propio no se confunde con la esencia. Esta separación permite, sin duda, el juego de la metáfora. Ésta puede manifestar propiedades, relacionar unas con otras propiedades tomadas previamente sobre la esencia de cosas diferentes, darlas a conocer a partir de su parecido sin, no obstante, enunciar directamente, plenamente la esencia, sin hacer ver la verdad de la cosa misma.

Las significaciones transferidas son las de propiedades atribuidas, no las de la cosa misma, sujeto o sustancia. En lo que la metáfora sigue siendo mediata y abstracta. Para que sea posible, es necesario que, sin comprometer a la cosa misma en un juego de sustituciones, se pueda reemplazar unas propiedades por otras, ya pertenezcan estas propiedades a la misma esencia de la misma cosa, o sean extraídas de esencias diferentes. La condición necesaria de estas extracciones y de estos cambios, es que la esencia de un sujeto concreto sea capaz de varias propiedades, luego que entre la esencia y lo propio (que son inseparables) sea posible una inversión particular, en el elemento de una cuasi sinonimia. Es lo que Aristóteles llama la *antikategoriesthai;* el predicado de la esencia y el predicado de lo propio pueden intercambiarse sin que el enunciado se convierta en falso: «Es propio lo que, sin expresar lo esencial de la esencia de su sujeto no pertenece, sin embargo, más que a él, y se puede intercambiar *(antikategoreistai)* con él en posición de predicado de un sujeto concreto»[36]. Hemos podido decir, por ejemplo, que

cia de los significantes (de donde su gusto por la equivocidad y primeramente por la homonimia, la identidad engañosa de los significantes), el poeta juega con la multiplicidad de los significados, pero para alcanzar la unidad del sentido: «... en el empleo de los nombres, las homonimias son útiles a los sofistas, pues les permiten sus deshonestas habilidades; el poeta utilizará los sinónimos. Entiendo por palabras propias y sinónimos *(kuria te kai sunonuma)* palabras como «adelantarse» *(poreuesthai)* «caminar» *(badizein);* una y otra son a la vez propias *(kuria)* y recíprocamente sinónimas» *(Retórica,* III, cap. XI, pág. 313).

[36] *Topiques,* 1, 5, 102 a, Ed. Budé. Texto establecido y traducido por J. Brunschwig, que en una nota que nos importa mucho precisa: «Contrariamente a la interpretación tradicional (pero conforme a su sentido etimológico) la palabra *antikategoreisthai* no designa la legitimidad de la inversión del sujeto y del predicado, sino la de una substitución recíproca entre dos predicados que se relacionan con un mismo sujeto concreto (designado por las palabras *tou pragmatos*). En otros términos, se puede decir que un predicado P es el propio de un sujeto S, no cuando tenemos «S es P y P es S», sino cuando tenemos «para todo sujeto concreto X, si X es

la metáfora, el poder metafórico es lo propio del hombre. Sea, en efecto, un sujeto concreto, Sócrates, cuya esencia es la humanidad; se habrá enunciado lo propio cada vez que podamos decir «Si Sócrates es un hombre, posee el *logos»* y recíprocamente, «Si Sócrates posee el *logos,* es un hombre»; o «Si Sócrates es capaz de mímesis, es un hombre», e inversamente; o «Si Sócrates sabe hacer metáforas, es un hombre» e inversamente, etc. El primer ejemplo de la *antikategoreistai* que dan los *Tópicos* es la gramática; lo propio del hombre es la gramática, es ser capaz de aprender a leer y a escribir. Esto pertenece a la cadena de las cosas propias del hombre *(logos, phonè, semantikè, mimesis, metaphora,* etc.). «Por ejemplo, ser apto para la lectura y la escritura es propio del hombre *(Oion idion anthropou to grammatikes einai dektikon);* de hecho, si un sujeto apto es hombre, es apto para la lectura y la escritura, y si es apto para la lectura y la escritura es hombre»[37].

3. ¿Qué es lo propio del sol? La cuestión es planteada en los *Tópicos,* a título de ejemplo. ¿Es por azar? ¿Era ya insignificante en la *Poética?* Hemos sido arrastrados sin cesar, sin quererlo, por ese movimiento que hace girar al sol en la metáfora; o atraídos por lo que volvía a la metáfora filosófica hacia el sol. ¿Esta flor de retórica no es (como) un girasol? incluso —pero ¿no es exactamente un sinónimo— análogo al heliotropo?

Lo que aparecerá incialmente, en el ejemplo aristotélico, es sin duda que las metáforas heliotrópicas pueden ser malas metáforas. Es en efecto difícil saber qué es lo propio del sol propiamente dicho, del sol sensible. Se sigue de ello que toda metáfora que implique al sol (tenor o vehículo) no nos aporta conocimiento claro y seguro: «...todo atributo sensible, una vez que tiene lugar fuera de la sensación, se convierte por ello mismo en incierto, pues entonces no se ve bien si pertenece todavía al sujeto, dado que sólo por la sensación se lo puede conocer. Esto será verdadero en el caso de atributos que no siguen siempre necesariamente al sujeto. Por ejemplo, cuando se ha planteado que es propio del sol ser el astro más brillante que se mueve sobre la Tierra, nos servimos de una expresión como moverse sobre la Tierra, lo cual es conocido por la sensación; y como consecuencia lo propio del sol no podría haber sido dado correctamente: pues no se verá bien si el sol, en el momento en que se pone, continúa moviéndose sobre la Tierra, porque nos falta entonces la sensación»[38].

S, X es P, y si X es P, X es S». Ver también la conclusión de esta nota. Cfr. también sobre las diferentes especies de «propio» (propio en sí —«cuando se dice, por ejemplo, del hombre que es un animal mortal susceptible de recibir la ciencia»—, o relativo; perpetuo o temporal), *Topiques,* V, 1, 128 b 30-35.

[37] 1, 5, 102 a. Cfr. también la nota de J. Brunschwig.

[38] *Topiques,* V, 3, 131 b 20-30, tr. Tricot. Cfr. también G., Verbeke, «La notion de proprieté dan les Topiques», en *Aristotle on Dialectics, The Topics,* ed. G. E. L. Owen, Oxford, 1968. El autor analiza en él en particular las razones por las cuales «lo propio» no puede ser de tal

Esto entraña, parece, dos consecuencias que pueden parecer contradictorias pero cuya oposición construye en cierto modo el concepto filosófico de metáfora, lo divide según una ley de ambigüedad que se confirma sin cesar.

Primera consecuencia. Las metáforas heliotrópicas son siempre metáforas imperfectas. Nos proporcionan demasiado poco conocimiento porque uno de los términos directamente o indirectamente implicados en la sustitución (el sol sensible) no puede ser conocido en lo que le es propio. Lo cual quiere decir igualmente que el sol sensible siempre es im-propiamente conocido y así pues im-propiamente nombrado. Lo sensible en general no limita el conocimiento por razones intrínsecas a la forma de presencia de la cosa sensible, sino inicialmente porque el *aistheton* puede siempre no presentarse, puede ocultarse, ausentarse. No se da por encargo y su presencia no se domina. Ahora bien, el sol, desde este punto de vista, es el objeto sensible por excelencia. Es el paradigma de lo sensible y de la metáfora; (se) vuelve y (se) esconde regularmente. Como el tropo metafórico implica siempre un núcleo sensible o mejor algo que, como lo sensible, siempre puede no estar presente en acto y en persona, y puesto que el sol es a este respecto, por excelencia, el significante sensible de lo sensible, el modelo sensible de lo sensible (Idea, paradigma o parábola de lo sensible), el giro del sol siempre habrá sido la trayectoria de la metáfora. De la mala metáfora, ciertamente, y que no proporciona sino un conocimiento impropio. Pero como la mejor metáfora nunca es absolutamente buena, sin lo cual no sería una metáfora, la mala metáfora ¿no da siempre el mejor ejemplo? Metáfora quiere decir, pues, heliotropo, a la vez movimiento que gira hacia el sol y movimiento del sol que gira.

Pero no nos apresuremos a hacer una verdad de la metáfora. Están ustedes seguros de saber lo que es el heliotropo?

El sol no da sólo un ejemplo, por muy notable que sea entre todos, del ser sensible en tanto que puede siempre desaparecer, hurtarse a la mirada, no estar presente. La oposición misma de parecer y de desaparecer, todo el léxico del *phainesthai,* de la *aletheia,* etc., del día y de la noche, de lo visible de lo invisible, de lo presente y de lo ausente, todo eso sólo es posible bajo el sol. Éste, en tanto que estructura el espacio metafórico de la filosofía, representa lo natural de la lengua filosófica. Es lo que, en toda lengua filosófica, se deja retener por la lengua natural. En la alternativa metafísica que opone la lengua formal o artificial a la lengua natural, «natural» debería siempre reconducirnos de la *physis* en tanto que sistema solar, o, más precisamente, a una cierta historia de la relación tierra/sol en el sistema de la percepción.

Segunda consecuencia. Algo se ha invertido en nuestro discurso.

manera que su pertenencia al sujeto sea conocida únicamente por la sensación» (página 273).

Decíamos más arriba: el sol es el referente único, irreemplazable, natural, alrededor del cual debe girar todo, hacia el que todo debe volverse. Ahora debemos, siguiendo, sin embargo, el mismo trayecto, dar la vuelta a la proposición: el sol propiamente dicho, el sol sensible, no sólo proporciona malos conocimientos por proporcionar malas metáforas, es sólo metafórico. Puesto que no se puede uno asegurar, nos dice Aristóteles, de sus caracteres sensibles como de lo que es «propio», el sol nunca está presente propiamente en el discurso. Cada vez que hay una metáfora hay, sin duda, un sol en alguna parte; pero cada vez que hay sol, ha comenzado la metáfora. Si el sol es ya metafórico, siempre, ya no es completamente natural. Es ya, siempre, un brillo, diríamos una construcción artificial si todavía se pudiera acreditar esta significación cuando ha desaparecido la naturaleza. Pues, si el sol no es completamente natural, ¿qué queda de natural en la naturaleza? Lo más natural de la naturaleza comporta en sí mismo, de qué salir de sí; se acomoda con la luz «artificial», se eclipsa, se elide, siempre ha sido otro: el padre, la semilla, el fuego, el ojo, el huevo, etc., es decir, tantas otras cosas todavía, que dan además la medida de las buenas y malas metáforas, de las claras y de las oscuras; luego, en el límite, de lo que es peor o mejor que la metáfora:

«Un primer lugar *(topos)* pues, sobre la oscuridad de la definición, es ver si el término empleado es homónimo de algún otro... Otro lugar, es ver si el adversario ha hablado por medio de metáforas, si, por ejemplo, ha definido la ciencia como *inconmovible (ametaptôton)*, o la Tierra como una nodriza *(tithenen)*, o la temperancia como una *harmonía (sumphonian)*; pues todo lo que se dice por medio de metáforas es oscuro *(asaphes;* metáfora en la calificación de la metáfora). También es posible embrollar al que se ha servido de una expresión metafórica como si la hubiera empleado en sentido literal *(ôs kuriôs)*, pues la definición indicada no se aplicará al término definido, en el caso de la temperancia, por ejemplo, puesto que la armonía siempre se da entre sonidos... Además, hay que ver si el adversario se sirve de términos inusitados: cuando Platón, por ejemplo, describe el ojo como sombreado por las cejas... En efecto, un término inusitado siempre es oscuro. Hay ciertas expresiones que no son tomadas ni por homonimia, ni por metáfora ni, sin embargo, en sentido literal *(outé kuriôs)*, como cuando se llama a la ley medida o imagen *(metron è eikôn)* de las cosas que son naturalmente justas. Estas expresiones son todavía inferiores a la metáfora. La metáfora, en efecto, va acompañada de la búsqueda de un cierto conocimiento de la cosa significada *(to semainomenon)*, en razón del parecido *(dia ten homoioteta)* que establece, pues cada vez que nos servimos de la metáfora lo hacemos a la vista de algún parecido. Por el contrario, este otro tipo de expresión no hace conocer nada, puesto que no hay ningún parecido en razón del que la ley sea medida o imagen, y la ley tampoco es denominada así ordinariamente. Por consiguiente, si decimos que la ley

en sentido propio es una medida o una imagen, cometemos un error, pues una imagen es una cosa producida por imitación *(dia mimeseôs)*, carácter que no pertenece a la ley. Y si, por otra parte, no se toma el término en sentido propio, es evidente que hemos empleado una expresión que es oscura y muy inferior a cualquier expresión metafórica. Adicionalmente, hay que ver si la definición de la contraria de la definición dada carece de claridad, pues las definiciones dadas correctamente explican también sus contrarias. O aún más, hay que ver si la definición tomada en sí misma no indica con evidencia de qué es definición, sino que es como en las obras de los antiguos pintores, donde, sin la ayuda de la inscripción *(Ei me tis epigrapsai)*, no se podía reconocer qué figura representaba cada cuadro» *(Tópicos VI*, 2, 139 b-140 a, tr. Tricot; cfr. también IV, 3, 123 a, 30 y ss.).

Apelar a los criterios de claridad y oscuridad bastaría para confirmar lo que anunciábamos más arriba: toda esta delimitación filosófica de la metáfora se deja construir y trabajar ya por «metáforas». ¿Cómo podrían ser propiamente claros u oscuros un conocimiento o un lenguaje? Ahora bien, todos los conceptos que han operado en la definición de la metáfora tienen siempre un origen y una eficacia en sí mismos «metafóricos», para utilizar esta vez una palabra que ya no puede venir bien en rigor para designar *tropos* definidores así como definidos[39]. Si retomáramos cada término de la definición propuesta por la *Poética*, reconoceríamos allí la señal de una figura (*methapora* o *epiphora*, es también un movimiento de traslación espacial; *eidos*, es también una figura visible, un contorno y una forma, el espacio de un aspecto o de una especie; *genos*, es también una filiación, el tronco de un nacimiento, de un origen, de una familia, etc.). Vemos todo lo que estos *tropos* mantienen y sedimentan en la maraña de sus raíces. No se trata, sin embargo, de reconducir, de acuerdo con una línea, la función del concepto a la etimología del nombre. Para evitar este etimologismo hemos prestado atención a la articulación interna, sistemática y sincrónica, de los conceptos aristotélicos. No obstante, no siendo ninguno de sus nombres un X convencional y arbitrario, la ligadura histórica o genealógica (no decimos etimológica) que une el concepto significado a su significante (a la lengua) no es una contingencia reductible.

Esta implicación del definido en la definición, este abismo de la metáfora no dejará nunca de estratificarse, de ahondarse y consolidarse a la vez: luz (artificial) y hábitat (desplazado) de la retórica clásica.

[39] Los Tópicos reconocen e ilustran con un ejemplo la forma general de esta inclusión: «Otra forma de este error, es cuando se ha servido uno en la definición del término definido mismo. Esto pasa además desapercibido cuando no se sirve uno del nombre del definido; es el caso, por ejemplo, si se ha definido el Sol como un astro que se muestra durante el día; pues, al servirse del término día, nos servimos también del término Sol» (VI, 4, 142 a-142 b, tr. Tricot).

Du Marsais ilustra así su definición de la metáfora: «Cuando decimos la luz del espíritu, la palabra luz se toma metafóricamente; pues, como la luz en sentido propio nos hace ver los objetos corporales, igualmente la facultad de conocer y de percibir ilumina el espíritu, y lo pone en estado de producir juicios sanos. La metáfora es, pues, una especie de *tropo;* la palabra de la que nos servimos en la metáfora es tomada en un sentido diferente del suyo propio: por así decir, está en una morada prestada, dice un antiguo; lo que es común y esencial a todos los *tropos»* (cap. II, X).

Estos dos ejemplos —la luz y la casa— no tienen la misma función. Du Marsais cree poder presentar la primera metáfora como un ejemplo entre otros, como una metáfora entre otras. Pero ahora tenemos algunas razones para creer que es indispensable para el sistema general en el que se ha inscrito el concepto de metáfora. La otra figura —la morada prestada—, no la da Du Marsais como una metáfora entre otras; está ahí para significar la metáfora; es una metáfora de la metáfora; expropiación, estar-fuera-de-su-casa, pero todavía en una morada, fuera de casa, pero en una casa en la que uno se reencuentra, se reconoce, se reúne o se parece, fuera de sí en sí. Es la metáfora filosófica como rodeo en (o con vistas a) la reapropiación, la *parousia,* la presencia para sí de la idea en su luz. Recorrido metafórico del *eidos* platónico hasta la Idea hegeliana.

Este recurso a una metáfora para dar la «idea» de la metáfora, impide la definición, pero, sin embargo, asigna metafóricamente una parada, un límite, un lugar fijo: la metáfora/morada. Que se hayan impuesto estos dos ejemplos, fortuitamente o no, a Du Marsais, no excluye que cada metáfora pueda descifrarse siempre a la vez como figura particular y como paradigma del proceso mismo de la metaforización: idealización y reapropiación. Todo lo que, en el discurso sobre la metáfora, pasa por el signo *eidos,* con todo su sistema, se articula sobre la analogía entre la mirada del *nosotros* y la mirada sensible, entre el sol inteligible y el sol visible. La determinación de la verdad del ser en presencia pasa por el rodeo de esta trópica. La presencia de la *ousia* como *eidos* (ser puesto ante el ojo metafórico) o como *upokeimenon* (ser subyacente a los fenómenos o accidentes visibles) se enfrenta al órgano teórico; que, nos recuerda la *Estética* de Hegel, tiene el poder de no consumir lo que percibe y de dejar ser el objeto del deseo. La filosofía, como teoría de la metáfora, habrá sido inicialmente una metáfora de la teoría. Esta circulación no ha excluido, ha permitido y provocado por el contrario, la transformación de la presencia en presencia para sí, en proximidad o propiedad de la subjetividad para sí misma. Es la historia del sentido «propio» cuyo rodeo y cuya vuelta sería necesario, decíamos más arriba, seguir.

La metáfora «idealizante», constitutiva del filosofema en general, abre las figuras del discurso de Fontanier, proporcionándole al punto

la más grande generalidad del espacio teórico. Todo el tratado se sumerge, en efecto, en la desviación entre el significado y el significante, el sentido y lo sensible, el pensamiento y el lenguaje, e inicialmente entre la idea y la palabra. Ahora bien, Fontanier recuerda, como si tal cosa, la etimología y el origen enterrado de la palabra «idea» en el momento mismo en que se abre su libro y en el que propone su gran distinción entre las palabras y las ideas: «El pensamiento se compone de ideas, y la expresión del pensamiento por el habla se compone de palabras. Vemos, pues, inicialmente lo que son las ideas en sí mismas: veremos inmediatamente lo que son las palabras con respecto a las ideas, o, si se quiere, lo que son las ideas en tanto que representadas por las palabras. A.—Las ideas. La palabra Idea (del griego *eidô,* ver) significa con relación a los objetos vistos por el espíritu, la misma cosa que imagen; y, con relación al espíritu que ve, la misma cosa que vista o percepción. Pero los objetos que ve nuestro espíritu son, o bien objetos físicos y materiales que afectan a nuestros sentidos, o bien objetos metafísicos y puramente intelectuales absolutamente por encima de nuestros sentidos.» Después de lo cual, Fontanier clasifica todas las ideas en ideas físicas o metafísicas (y morales), simples o complejas, etc. Toda una estratificación de metáforas y de interpretaciones filosóficas sostiene, pues, el concepto de lo que es considerado que precede al lenguaje o a las palabras, de lo que es considerado su ser anterior, exterior y superior, como el sentido a la expresión, lo representado a la representación, la *dianoia* a la lexis. Una lexis metafórica, si se quiere, se produce en la definición de la *dianoia.* Ha dado *la idea.*

Al recordar aquí la historia del significante «idea», no se trata de ceder al etimologismo que hemos rechazado más arriba. Sin dejar de reconocer la función específica de un término en el interior de su sistema, no debemos, sin embargo, considerar el significante como perfectamente convencional. Sin duda la Idea de Hegel, por ejemplo, no es la Idea de Platón; sin duda, los efectos de sistema son irreductibles aquí y deben ser leídos como tales. Pero la palabra Idea no es un X arbitrario e importa una carga tradicional que continúa el sistema de Platón en el sistema de Hegel y debe también ser interrogada como tal, según una lectura estratificada: ni etimología ni origen puros, ni *continuum*-homogéneo, ni sincronismo absoluto o interioridad simple de un sistema para sí mismo. Esto implica que criticamos a la vez el modelo de la historia transcendental de la filosofía y el de las estructuras sistemáticas perfectamente cerradas sobre su disposición técnica y sincrónica (que nunca se ha reconocido hasta aquí sino en *corpus* identificados de acuerdo con el «nombre propio» de una firma).

¿Pero se puede, nos preguntábamos más arriba, llamar todavía metáforas a estos tropos definidores, anteriores a toda retórica filosófica y productores de filosofemas? Esta pregunta podría guiar toda una lectura de los análisis que reserva Fontanier a la catacresis en el *Suplemento a*

la teoría de los tropos[40]. Contentémonos aquí con una indicación. Este *Suplemento* concierne inicialmente la inscripción —violenta, forzada, abusiva— de un signo, la imposición de un signo a un sentido que todavía no tenía signo propio en la lengua. Si bien no hay aquí sustitución, transferencia de signos propios, sino extensión irruptiva de un signo propio a una idea, a un sentido privados de su significante. Un «segundo origen»:

«Sin embargo, como nuestros principios sobre la Catacresis sirven de fundamento a todo nuestro sistema tropológico, no podemos sino tener empeño en sacarlos a la luz, si es posible, todavía más. Es la razón por la que vamos a añadir aquí algunas nuevas observaciones a las que se encuentran ya en tan gran número en el *Comentario.*

»La *Catacresis,* en general, consiste en que un signo ya atribuido a una primera idea, lo sea también a una idea nueva que en sí misma no tenía o no tiene otro propiamente en la lengua. Es, por consiguiente, todo *Tropo* de un uso forzado y necesario, todo *Tropo* de que resulta un sentido puramente extensivo; este sentido propio de segundo origen, intermediario entre el sentido propio primitivo y el sentido figurado, pero que por su naturaleza se acerca más al primero que al segundo, aunque haya podido ser en sí mismo figurado en un principio. Ahora bien, los *Tropos* de los que resulta un sentido puramente extensivo, no sólo son en número de tres, como los *Tropos* de donde resulta un sentido figurado, sino que están determinados por las mismas relaciones que éstos: la correspondencia, la conexión, o el parecido entre las ideas; y tienen lugar de la misma manera: por metonimia, por sinécdoque, o por metáfora»[41].

[40] *Figures du discours,* tercera parte, págs. 207 y ss. «En este suplemento, se encontrarán visiones nuevas, y sin duda bastante luminosas, sobre un punto importante y capital, el sentido extensivo o la Catacresis, sujeto de tantas discusiones levantadas contra Du Marsais en el *Comentario* de su Tratado. Se verá también en qué difieren de los *Tropos* las otras formas del discurso llamadas figuras, y por consiguiente se aprenderá a distinguir mejor unas de otras estas formas diferentes. Pero lo que ofrece de completamente particular, y aquello de lo que el Tratado de Du Marsais, aquello de lo que el Comentario, no dan ni siquiera la primera idea, es el arte de reconocer y de apreciar los *Tropos,* reducido en principio y en práctica» (página 211).

[41] Pág. 213-14. Estas definiciones son aclaradas y completadas por las de los tres sentidos (objetivo, literal, espiritual o intelectual) propuestas en la primera parte. El literal parece corresponder bastante bien al *kurion* aristotélico, que puede ser o propio o tropológico y que a veces se traduce erróneamente por propio. He aquí la definición de Fontanier: «El sentido literal es el que se atiene a las palabras tomadas literalmente, a las palabras entendidas según su acepción en el uso ordinario; es por consiguiente el que se presenta inmediatamente al espíritu de los que entienden la lengua. El sentido literal que no se refiere más que a una sola palabra, es o primitivo, natural y propio, o derivado, si hay que decirlo, y tropológico. Este último es debido a los *Tropos,* entre los que se distinguen varios géneros y varias especies. Pero los *Tropos* tienen lugar, o por necesidad y por extensión, para suplir las palabras que faltan a la lengua para ciertas ideas, o por elección y por figura, para presentar las ideas bajo imágenes más vivas y más chocantes que sus signos propios. De ahí dos diferentes tipos de sentido tropológico: el sentido tropológico extensivo, y el sentido tropológico figurado. El primero,

Fontanier propone, pues, una clasificación teórica de todos estos *tropos* irruptivos, de estas «no-verdaderas-figuras» a que no habrá precedido ningún código de sustitución semántica. Pero esta clasificación tomará prestados sus tipos a las grandes formas conocidas. De donde un gesto doble: poner la catecresis completamente aparte, reconocerle un lugar irreductiblemente original, y hacerla, sin embargo, entrar en la taxonomía común, ver en ello un fenómeno de uso (de abuso) más que de código. Lo que es normal, puesto que el código está forzado, pero extraño, puesto que el abuso ya no es una forma del uso en mayor medida que una aplicación del código: «Es un *Tropo* que hemos admitido, como Du Marsais, y al que, sin embargo, no hemos dado un rango, ni consagrado un artículo en nuestra Teoría: es la Catecresis. No hemos creído, en efecto, que debiéramos tratar más particularmente este *tropo,* puesto que, lejos de hacerlo, como Du Marsais, una especie aparte, y una especie no solamente de *Tropo,* sino incluso de figura, no lo miramos sino como el empleo, si no siempre primitivamente, al menos actualmente forzado, da una u otra de las tres grandes especies que hemos reconocido» (pág. 213.)

En el suplemento, se conceden los desarrollos más largos a la catecresis de metáfora. En particular porque, esta vez, el orden del nombre es largamente desbordado: «Aquí los ejemplos serían innumerables, y no son sólo los nombres que podrían proporcionar, sino todas las especies de palabras representativas de ideas. La metáfora-figura va apenas hasta el adverbio; y la metáfora-catecresis abarca en su extensión hasta la interjección. Hay muy pocas palabras, en cada especie, que no haya sometido a su imperio (pág. 215). Queda por decir que la interpretación de las metáforas-catacresis de preposiciones (a, por ejemplo) consiste siempre en definir el sentido por el nombre de categoremas (disposiciones, lugar o sitio, tiempo, postura, gesto, manera, causa motora, destino, etc., cfr. pág. 219), e incluso de una sola significación nominal, la «tendencia», «como Condillac lo ha mostrado muy bien en su *Gramática».*

En cuanto a los nombres y a los verbos, los ejemplos que da Fontanier son inicialmente —y de hecho exclusivamente— los de metáforas-catacresis cuyo alcance filosófico es el más gravoso (luz, ceguera; tener, ser, hacer, tomar, comprender). El cuerpo vivo proporciona el «vehículo» para todos los ejemplos nominales en el orden físico. La luz es el primer —y el único— ejemplo elegido cuando accedemos al or-

como se ve, se halla en el medio entre el sentido primitivo y el sentido figurado, y no puede ser mirado más que como un nuevo tipo de sentido propio» (págs. 57-8). Lo que aquí nos interesa es, pues, esta producción de un sentido propio, de un nuevo tipo de sentido propio, por la violencia de una catacresis, cuyo estatus intermediario tiende a escapar a la oposición de lo primitivo y de lo figurado, estando entre ellos en el «medio». Cuando el medio de una oposición no es el paso de una mediación, hay fuertes probabilidades de que la oposición no sea pertinente. La consecuencia de esto no tiene medida.

den moral: «... en el orden moral: luz, por claridad de espíritu, para inteligencia, y para esclarecimiento; ceguera, para problema y oscurecimiento de la razón. La primera luz que hemos conocido es sin duda la del día, y para ella ha sido creada la palabra. Pero la razón no es como una antorcha que ha puesto en nosotros el Autor de la naturaleza para iluminar nuestra alma, y esta antorcha no es a lo moral exactamente lo que la antorcha del día es a lo físico. Ha sido, pues, preciso necesariamente atribuirle una luz, y decir: La luz de la razón como decimos, la luz del día (pág. 216).

Y, después de haber traído a colación este análisis sobre la palabra ceguera, pregunta Fontanier: «¿Y cómo, sin estas metáforas forzadas, en estas catacresis, hubiéramos podido llegar a describir estas ideas?» (pág. 217). Estas «ideas» existían ya, parece pensar Fontanier, estaban ya en el espíritu como un trazado sin palabras; pero no habríamos podido describirlas, acorralarlas, sacarlas a la luz sin el abuso de autoridad de una torsión que va contra el uso, sin la fractura de una catacresis. Éstas no son de la lengua, ésta no crea signos nuevos, no enriquece el código y, sin embargo, transforma su funcionamiento, produce, con el mismo material, nuevas reglas de intercambio, nuevos valores. La lengua filosófica, sistema de catacresis, capital de «metáforas forzadas», tendría esta relación con la literalidad de la lengua natural si, de creer a Fontanier, existiera algo semejante. Y cuando Fontanier plantea, presupone, no obstante, la anterioridad del sentido o de la idea de la catacresis (que no hace sino incorporar un concepto ya presente), interpreta en términos filosóficos esta situación; así es cómo la filosofía ha interpretado tradicionalmente su poderosa catacresis: torsión de vuelta hacia el ya-aquí de un sentido, producción (de signos o más bien de valores), pero como revelación, desvelamiento, salida a la luz, verdad. Es la razón por la cual las «metáforas forzadas» pueden, deben ser «justas y naturales» (pág. 216).

La metafísica — relevo de la metáfora

> «Y sin embargo, aunque reserve una buena parte al simpático empleo de la metáfora (esta figura de la retórica hace mucho más servicio a las aspiraciones humanas hacia el infinito del que no se esfuerzan en imaginar ordinariamente los que están imbuidos de prejuicios o de ideas falsas, lo que es lo mismo), no es menos cierto que la boca risible de esos campesinos sigue todavía siendo lo suficientemente grande para tragar tres cachalotes. Abreviemos nuestro pensamiento, seamos serios, y contentémonos con tres elefantitos que acaban de nacer: *(Los Cantos de Maldoror,* IV).

> «Es, hablando generalmente, una cosa singular la tendencia atractiva que nos lleva a buscar (para expresarlos luego) los parecidos y las di-

ferencias que ocultan, en sus propiedades naturales, los objetos más opuestos entre sí, y a veces los menos aptos, en apariencia, a prestarse a este género de combinaciones simpáticamente curiosas, y que, palabra de honor, dan graciosamente al estilo del escritor, que se da esta satisfacción personal, el imposible e inolvidable aspecto de un búho serio hasta la eternidad» (*Los Cantos de Maldoror,* V).

La retórica clásica no puede, pues, dominar, al estar comprendida en ella, la masa en la que se recorta el texto filosófico. La metáfora está menos en el texto filosófico (y en el texto retórico que se coordina con él) que lo está éste en la metáfora. Esta última ya no puede recibir su nombre de la metafísica, de un modo distinto que por una catacresis, si se quiere, y que la describe a través del fantasma filosófico de la metáfora: como «no-verdadera metáfora».

¿Pensaremos por ello en una meta-filosofía, en un discurso más general pero de tipo aún filosófico, sobre las metáforas de «primer grado», sobre estas no-verdaderas metáforas que han abierto la filosofía? El trabajo que se anunciaría bajo el título de una meta-metafórica semejante no carecería de interés. Volvería en suma a transferir en el orden filosófico el programa bachelardiano de una «metapoética» (Lautréamont, pág. 55). ¿Cuáles serían los límites de una transposición semejante?

Bachelard es, en este punto, fiel a la tradición: la metáfora no le parece constituir simplemente, ni, necesariamente, un obstáculo para el conocimiento científico o filosófico. Puede trabajar en la rectificación crítica de un concepto, revelarlo como una mala metáfora, «ilustrar» en fin un nuevo concepto. Sin duda el «obstáculo verbal», en el proceso del conocimiento científico, tiene a menudo la forma de la metáfora («aparato metafórico», «imagen generalizada», «carácter metafórico deficiente de la explicación»[42], etc.). Sin duda el reino de la metáfora se extiende incluso más allá del lenguaje, entendido en el sentido estricto de la «expresión» verbal: «Las metáforas seducen a la razón»[43]. Pero, por una parte, el psicoanálisis del conocimiento objetivo debe denunciar sobre todo las «metáforas inmediatas» («El peligro de las metáforas

[42] *La Formation de l'esprit scientifique,* págs. 74-75. Cfr. también págs. 15, 194, 195.

[43] *Ibíd.,* pág. 78. Bachelard cita a Van Swinden: «Esta expresión: el hierro es una esponja del Fluido magnético es, pues, una metáfora que se separa de lo verdadero; y sin embargo, todas las explicaciones son fundadas sobre esta expresión empleada en el sentido propio. Pero, en lo que a mi respecta, pienso que no es exactitud ... pensar que la razón indica que estas expresiones son erróneas, y emplearlas, sin embargo, en la explicación de las Experiencias» (1785). Bajo una forma un poco embrollada, el pensamiento de Van Swinden es muy nítido: no se puede confinar tan fácilmente como se pretende a las metáforas en el solo reino de la expresión. Querámoslo o no, las metáforas seducen a la razón.» Bachelard muestra inmediatamente después que «muy grandes espíritus son, por así decir, bloqueados en la imaginería primera». Así «la metafísica del espacio en Descartes» no sería, sino una metafórica de la esponja, «la metafísica de la esponja» (pág. 79).

inmediatas para la formación del espíritu científico, es que no siempre son imágenes que pasan; empujan a un pensamiento autónomo; tienden a completarse, a acabarse en el reino de la imagen»[44], es el sistema de las metáforas lo que, lo veremos, interesa a Bachelard inicialmente); por otra parte, la metáfora no inmediata, construida, es útil cuando viene a «ilustrar» un saber conquistado sobre la mala metáfora. Su valor es entonces esencialmente pedagógico: «Un psicoanálisis del conocimiento objetivo debe, pues, aplicarse a decolorar, si no a borrar, estas imágenes ingenuas. Cuando la abstracción haya pasado por ello, será tiempo de ilustrar [subraya Bachelard] los esquemas racionales. En resumen, la intuición primera es un obstáculo al pensamiento científico; sólo una ilustración que trabaje más allá del concepto, trayendo un poco de color sobre los trazos esenciales, puede ayudar al pensamiento científico»[45]. Releeremos, al final de *La formación del espíritu científico,* los ejemplos más luminosos cuyo valor de *ilustración* se ilustra: no sólo el del círculo, del huevo o de lo oval[46], sino el del sol y el foco, del centro, del círculo y de la elipse. He aquí solamente su conclusión:

«Incluso en el simple reino de las imágenes, hemos intentado a menudo útilmente conversiones de valores. Así desarrollábamos en nuestra enseñanza la siguiente antítesis. Para la ciencia aristotélica, la elipse es un círculo mal hecho, un círculo aplanado. Para la ciencia newtoniana, el círculo es una elipse empobrecida, una elipse cuyos focos se

[44] *Ibíd.*, pág. 81. En cambio, el *Discours préliminaire* de la obra acredita las metáforas construidas y constructivas, de estatus intermediario, que rompen con la inmediatez sensible y el realismo ingenuo. Pertenecen al orden de la «cantidad figurada, a medio camino entre lo concreto y lo abstracto, en una zona intermediaria...». «El pensamiento científico es entonces arrastrado hacia «construcciones más metafóricas que reales, hacia «espacios de configuración», cuyo espacio sensible no es despúes de todo, más que un pobre ejemplo» (pág. 5).

[45] *Ibíd.*, pág. 78, «... la ciencia moderna se sirve de la analogía de la bomba para *ilustrar* [subraya Bachelard] ciertos caracteres de los generadores eléctricos; pero es para tratar de aclarar las ideas abstractas... Vemos aquí un vivo contraste de dos mentalidades: en la mentalidad científica, la analogía hidráulica funciona después de la teoría. Funciona antes en la mentalidad precientífica» (pág. 80).

[46] *Ibíd.*, págs. 233 y ss. Es, sin duda, oportuno recordar aquí que a los ojos de Bachelard el obstáculo metafórico no es sólo un obstáculo epistemológico referido a la insistencia, en el campo de la ciencia, de esquemas no científicos, que surgen de la imaginación común o de la imaginación filosófica. Es a veces un obstáculo filosófico, cuando esquemas científicos son importados a diestro y siniestro en un dominio filosófico. Se podría hablar entonces de un obstáculo epistemologista. Un cierto cientifismo ingenuo del filósofo puede transformar el discurso científico en vasto depósito de metáforas o de «modelos» para teóricos con prisas. «La ciencia se le ofrece [al filósofo] como una colección particularmente rica de conocimientos bien hechos, de conocimientos bien ligados. En otras palabras, el filósofo pide simplemente a la ciencia ejemplos», éstos «siempre son evocados, nunca desarrollados. A veces incluso, los ejemplos científicos son comentados siguiendo principios que no son principios científicos; suscitan metáforas, analogías, generalizaciones» (*La philosophie du non,* pág. 3. Ver también, en esta dirección, el final del capítulo sobre «las diversas explicaciones metafísicas de un concepto científico» y lo que dice Bachelard de la ensoñación anagógica como ensoñación matematizante, en el momento en que lo matemático y lo aritmético intervienen en posición de metáfora (págs. 38-40).

han aplastado uno sobre otro. Me hacía entonces abogado de la elipse: el centro de la elipse es inútil, puesto que tiene sus dos focos distintos; en el círculo la ley de las áreas es una banalidad; en la elipse, la ley de las áreas es un descubrimiento. Poco a poco trataba de desanclar al espíritu suavemente de su apego a imágenes privilegiadas... También, vacilo poco en presentar el rigor como un psicoanálisis de la intuición, y el pensamiento algebraico como un psicoanálisis del pensamiento geométrico. Hasta en el reino de las ciencias exactas, nuestra imaginación es una sublimación. Es útil, pero puede engañar tanto más cuanto que no se sabe lo que sublima y cómo se sublima. No es válida sino en cuanto que se ha psicoanalizado su principio. La intuición nunca debe ser algo dado. Siempre debe ser una ilustración (pág. 237).

Esta ambivalencia epistemológica de la metáfora que provoca, retarda, sigue siempre el movimiento del concepto, tiene quizá su campo de elección en las ciencias de la vida a las que debe adaptarse una incesante crítica del juicio teleológico. La analogía animista o antropomórfica (técnica, social, cultural) está allí como en su casa. ¿Dónde podríamos estar más tentados de tomar a la metáfora por el concepto? ¿Y qué tarea más urgente para la epistemología y la historia crítica de las ciencias que distinguir entre la palabra, el vehículo metafórico, la cosa y el concepto? Consideremos dos ejemplos, entre todos los que ha analizado Georges Canguilhew. El primero concierne «el desarrollo de la teoría celular» sobre el que «planean de cerca o de lejos valores afectivos y sociales de cooperación y de asociación»[47].

«En lo que concierne a la célula, generalmente se hace demasiado honor a Hooke. Ciertamente, fue él quien descubrió la cosa, un poco por azar y por el juego de una curiosidad divertida por las primeras revelaciones del microscopio. Habiendo practicado un corte fino en un trozo de corcho, Hooke observó su estructura alveolada. Es también él quien inventa la palabra, bajo el imperio de una imagen, por asimilación del objeto vegetal con un panal de miel, obra de animal, asimilada en sí misma a una obra humana, pues una célula* es una pequeña habitación. Pero el descubrimiento de Hooke no inicia nada, no es un punto de partida. La palabra misma se pierde y no era reencontrada hasta un siglo más tarde.

»Este descubrimiento de la cosa y esta invención piden desde ahora algunas reflexiones. Con la célula, estamos en presencia de un objeto biológico cuya sobredeterminación afectiva es incontestable y considerable. El psicoanálisis del conocimiento cuenta en adelante con bas-

---

[47] *La Connaissance de la vie,* Vrin, 2.ª ed., pág. 49. Sobre este problema de la metáfora, cfr. también *Études d'histoire et de philosophie des sciences,* especialmente los capítulos titulados «Modèles et analogies dans la découverte en biologie» y el «Concept de la vie» (en particular, págs. 358-360).

* *Cellule* en francés es quivalente del español «célula» y «celda», celdilla de las abejas. *(N. del T.)*

tantes logros felices para pretender la dignidad de un género al que se puede aportar, incluso sin intención sistemática, algunas contribuciones. Cada uno encontrará en sus recuerdos de lecciones de historia natural la imagen de la estructura celular de los seres vivos. Esta imagen posee una constancia casi canónica. La representación esquemática de un epitelio es la imagen del panal de miel. Célula es una palabra que no nos hace pensar en el monje o en el prisionero*, sino que nos hace pensar en la abeja. Haeckel hizo notar que las células de cera llenas de miel son la réplica completa de las células vegetales llenas de jugo celular. No obstante, el imperio sobre los espíritus de la noción de célula no nos parece que se atenga a esta integralidad de correspondencia. Sino más bien ¿quién sabe si, al tomar prestado conscientemente a la colmena de las abejas el término de célula, para designar el elemento del organismo vivo, el espíritu humano no le habrá también tomado prestado, casi inconscientemente, la noción del trabajo cooperativo del cual es producto el panal de miel? Como el alvéolo es el elemento de un edificio, las abejas son, según la palabra de Maeterlinck, individuos enteramente absorbidos por la república. De hecho, la célula es una noción a la vez anatómica y funcional, la noción de un material elemental y de un trabajo individual, parcial y subordinado» (págs. 48-9).

Esta metáfora animal de la colmena, aquí analizada en sus efectos determinados sobre el desarrollo de una teoría, la coloca Nietzsche como es sabido, de alguna manera en una *mise en abyme***: para representar la metaforicidad del concepto, metáfora de la metáfora, metáfora de la productividad metafórica en sí misma:

«Sólo a partir de la firme perseverancia de estas zonas originales se explica la posibilidad según la cual puede luego ser constituida una construcción de conceptos a partir de las metáforas mismas. Esta construcción es una imitación de las relaciones del tiempo, del espacio, y del número sobre el terreno de las metáforas.»

«En la construcción de los conceptos trabaja originalmente, como lo hemos visto, el lenguaje y más tarde la ciencia. Como la abeja trabaja al mismo tiempo en la construcción de las celdillas y en llenarlas de miel, así trabaja la ciencia sin cesar en este gran columbario de conceptos, en el sepulcro de las intuiciones, y construye todavía nuevos y más altos pisos, da forma, limpia, renueva las viejas células, se esfuerza sobre todo en henchir este entramado sobreelevado hasta lo monstruoso y de colocar en él el mundo empírico entero, es decir, el mundo antropomórfico. Mientras que ya el hombre de acción liga su vida a la razón y a los conceptos para no ser llevado por la corriente y no perderse a sí mismo, el sabio construye su cabaña cerca de la torre de la ciencia para

* *Vid.* nota de la página anterior.

** Con *mise en abyme* se hace referencia al proceso indefinido de referencias, o más bien de *apariciones*, de un «texto» en otro «texto». *(N. del T.)*

poder ayudar y encontrar él mismo protección bajo el bastión existente. Y tiene necesidad de esta protección, pues hay poderes temibles que continuamente hacen presión sobre él y que oponen a la "verdad" científica "verdades" de un género completamente distinto con las enseñas más heterogéneas»[48].

Esta operación de Nietzsche (generalización de la metaforicidad por la *mise en abyme* de una metáfora determinada) no es posible más que corriendo el riesgo de la continuidad entre la metáfora y el concepto, como entre el animal y el hombre, el instinto y el saber[49]. Para que no se llegue así a la reducción empirista del saber y a una ideología fantástica de la verdad, sería necesario sin duda sustituir la oposición clásica (mantenida borrada) de la metáfora y del concepto por otra articulación. Ésta, sin importar toda la metafísica de la oposición clásica, debería también dar cuenta de las desviaciones específicas que la epistemología no puede olvidar entre lo que llama efectos metafóricos y efectos científicos. No hay ninguna duda de que la necesidad de esta nueva articulación haya sido apelada por el discurso de Nietzsche. Deberá provocar un desplazamiento y toda una reinscripción de los valores de ciencia y de verdad, es decir, también de algunos otros.

Una redistribución semejante debería permitir definir la «figura» que continúa necesariamente dando su «signo» a un «concepto» después de la rectificación, después del abandono de ese modelo «que no era quizá, después de todo, más que una metáfora»[50].

[48] *Le livre du philosophe*, tr. A. K. Marietti, Aubier, págs. 193-195.

[49] Nietzsche describe el tejido metafórico producido por el hombre («en la sola inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo»), para señalar esta continuidad, como una tela de araña *(Ibid.*, pág. 183). Observación una vez más, y generalización de una metáfora particular, cuyos efectos son determinables, por ejemplo, en la historia de las ciencias. G. Canguilhem escribe a propósito del *Traité des membranes* de Bichat (1800): «Este término de tejido merece que nos detengamos. Tejido *[tissu]* viene, como es sabido, de *tistre* forma arcaica del verbo tejer *[tisser]*. Si el vocablo celdilla nos ha parecido sobrecargado de significaciones implícitas de orden afectivo y social, el vocablo tejido *[tissu]* no nos parece menos cargado de implicaciones extra-teóricas. Celdilla nos hace pensar en la abeja y no en el hombre. Tejido *[tissu]* nos hace pensar en el hombre y no en la araña. Tejido es, por excelencia, obra humana» *(La conaissance de la vie*, págs. 64-5). Cfr. también Marx: «Nuestro punto de partida, es el trabajo bajo una forma que pertenece exclusivamente al hombre. Una araña hace operaciones que se parecen a las del tejedor, y la abeja confunde por la estructura de sus celdillas de cera la habilidad de un arquitecto. Pero, lo que distingue desde el principio al peor arquitecto de la abeja más experta, es que él ha construido la celdilla en su cabeza antes de construirla en la colmena. El resultado al que llega el trabajo preexiste idealmente en la imaginación del trabajador. No es que él opere sólo un cambio de forma en las materias naturales; él realiza al mismo tiempo su propio fin del cual tiene conciencia, que determina como ley su modo de acción, y al que debe subordinar su voluntad», *Le capital,* L. 1; secc. 3, cap. VII, ED; Sociales, páginas 180-1.

[50] «Sobre este punto, pues, la embriología y la citología experimentales han rectificado el concepto de la estructura orgánica demasiado estrictamente asociado por Claude Bernard con un modelo social que no era, acaso, mirándolo bien, más que una metáfora.» «La tout et la partie dans la pensée biologique», en *Études d'histoire et de philosophie des sciences,* página 332.

Así —segundo ejemplo—, cuando el concepto biológico de circulación de la sangre sustituye al concepto técnico de irrigación[51], la rectificación no ha reducido toda figura. Para no ser la irrigación de un jardín, tal como la describen el *Timeo*[52] o *sobre las partes de los animales,* la «circulación» de la sangre no recorre propiamente un círculo. Desde el momento en que no se retiene del círculo más que un predicado (por ejemplo, el regreso al punto de partida, la cerrazón del circuito), su significación es colocada en posición de tropo, de metonimia si no de metáfora.

¿La rectificación desde este momento, lo es de una metáfora por un concepto? ¿Todas las metáforas no son, rigurosamente hablando, conceptos y tiene sentido oponerlos? ¿La rectificación de la crítica científica no va más bien de un concepto-trópico ineficiente, mal construido, a un concepto-trópico operatorio, más fino y más poderoso en un campo dado y en una fase determinada del proceso científico? El criterio de este progreso o de esta mutación («corte», «refundición», y tantas, otras formas que hay que distinguir) no es, sin embargo, definido, ciertamente, sino que ahora parece problemática una doble certeza: 1) que este criterio necesariamente debe poner en funcionamiento una evaluación retórica («de la metáfora al concepto», por ejemplo); 2) que los tropos necesariamente deben pertenecer a la fase pre-científica del saber.

En otras palabras, hay también un concepto de metáfora: tiene también una historia, da lugar a un saber, requiere de la epistemología una construcción, rectificaciones, reglas críticas de importación y de exportación.

Volvemos a nuestra pregunta: ¿se puede transferir al campo filosófico el programa bachelardiano de una meta poética? Bachelard propone proceder por grupos y diagramas, y esto es lo que inicialmente nos detendrá. Por grupos:

«Cuando se ha meditado sobre la libertad de las metáforas y sobre sus límites, nos damos cuenta de que ciertas imágenes poéticas se proyectan unas sobre otras, con seguridad y exactitud, lo que viene a decir que en poesía proyectiva no son más que una sola y misma imagen. Nos hemos dado cuenta, por ejemplo, al estudiar el *Psicoanálisis del fuego,*

[51] Cfr. *La connaissance de la vie,* págs. 22-23.

[52] Desde un punto de vista puramente retórico, Condillac se muestra severo hacia las figuras de las que se sirve Platón («el más grande filósofo y el más grande retórico») para describir el cuerpo humano del que ha hecho «un monstruo que escapa a la imaginación»; especialmente cuando «dice que la sangre es el pasto de la carne: y con el fin, prosigue, de que todas las partes puedan recibir el alimento, han abierto, como en un jardín, varios canales, con el fin de que los arroyos de las venas, que salen del corazón como de su fuente, puedan correr en esos estrechos conductos del cuerpo humano», Condillac les opone seis versos de Rousseau y los comenta así: «Las flores que se multiplican sobre un tallo que ha bebido de una onda pura son una bella imagen de lo que el amor de la gloria produce en un alma elevada» (*De l'art d'écrire,* L. 2, cap. IV).

que todas las "imágenes" del fuego interno, del fuego escondido, del fuego latente en los rescoldos, en breve del fuego que no vemos y que reclama por consiguiente metáforas, son "imágenes" de la vida. La ligadura proyectiva es entonces tan primitiva que traducimos sin trabajo, seguros de ser comprendidos por todos, las imágenes de la vida en imágenes del fuego y viceversa. La deformación de las imágenes debe designar entonces, de una manera estrictamente matemática, el grupo de las metáforas. Desde el momento en que se podrían precisar los diversos grupos de metáforas de una poesía particular, nos daríamos cuenta de que a veces ciertas metáforas son fallidas porque han sido agregadas a pesar de la cohesión del grupo. Naturalmente, almas poéticas sensibles reaccionan por sí mismas a estas agregaciones erróneas sin tener necesidad del aparato pedante al que hacemos alusión nosotros. Pero no sigue siendo menos cierto que una metapoética deberá emprender una clasificación de las metáforas y que le será necesario, tarde o temprano, adoptar el único procedimiento esencial de la clasificación, la determinación de los grupos»[53].

Por diagramas a continuación (una vez más una metáfora matemática, o al menos, más precisamente, geométrica, esta vez adornada con una flor, para presentar el campo de una meta-metáforica): «Si el presente trabajo pudiera ser retenido como base de una física o de una química del ensueño, debería preparar instrumentos para una crítica literaria objetiva en el sentido más preciso del término. Debería mostrar que las metáforas no son simples idealizaciones que parten, como cohetes, para estallar en el cielo desplegando su insignificancia, sino que, al contrario, las metáforas se apelan y se coordinan más que las sensaciones, hasta el punto que un espíritu poético es pura y simplemente

[53] Lautréamont, ed. Corti, 1939, nueva ed. de 1956, págs. 54-55. El modelo proyectivo permite aquí reconocer no sólo la coherencia sintáctica de las metáforas, sino sobre todo la unidad original y final de su tema, el centro de su núcleo semántico. La demostración de ello es además bastante notable: la multiplicidad de las imágenes (las del fuego, con las que esta metaforología ha tenido que ver inicialmente) remite, reflejándola, a la misma imagen focal («una sola y misma imagen»); pero es que se trataba del fuego escondido «que no se ve y que reclama por consiguiente metáforas». Éste «por consiguiente» significa que lo que no se ve reclama una metáfora. Esto parece evidente. Pero si seguimos aquí la equivalencia analógica (fuego cubierto = lo que está escondido = vida), todas las metáforas son también metáforas de la vida, como del núcleo disimulado de todas las metáforas, metáforas de la *physis*, fuente y metáfora de las metáforas. Circulación del sentido que no nos hace avanzar mucho, sino que vuelve a esta metáfora de lo mismo, cuya sombra ahora nos es familiar. Es la razón por la que más arriba insistíamos sobre la necesidad que encadena los valores de vida, de metáfora y de metáfora de metáfora. A este concepto llegamos en nuestro libro reciente sobre *El psicoanálisis* del fuego. La larga meditación de la obra de Lautréamont no ha sido emprendida por nosotros, sino a la vista de un psicoanálisis de la vida» (pág. 155). Debemos reconocer aquí los rigurosos constreñimientos de un programa. El respeto por las «almas poéticas sensibles» que «reaccionan por sí mismas» a la inconsecuencia de las metáforas es prescrita de muy antiguo (de Aristóteles a Condillac y Hegel), como en otra parte la voluntad de no «limitar la libertad poética» o «la creación del poeta».

una sintaxis de metáforas. Cada poeta debería entonces dar lugar a un diagrama que indicaría el sentido y la simetría de sus coordinaciones metafóricas, exactamente como el diagrama de una flor fija el sentido y la simetría de su acción floral. No hay flor real sin esta conveniencia geométrica. De la misma manera, no hay floración poética sin una cierta síntesis de imágenes poéticas. No sería necesario, sin embargo, ver en esta tesis una voluntad de limitar la libertad poética, de imponer una lógica, o una realidad, que es lo mismo, a la creación del poeta. Es después, objetivamente, después de la expansión, cuando creemos descubrir el realismo y la lógica íntima de una obra poética. A veces imágenes verdaderamente diversas, que se creían hostiles, heteróclitas, disolventes, vienen a fundirse en una imagen adorable. Los mosaicos más extraños del surrealismo tienen de repente gestos continuos...»[54].

Esta atención tan necesaria a la sintaxis, a la lógica sistemática de las producciones metafóricas, a las «metáforas de metáforas» (página 215), ¿es compatible en el límite con el concepto de metáfora? ¿Podemos emitir un juicio sin volver a poner en tela de juicio el punto de vista semántico, incluso monosémico, de la metáfora? Bachelard mismo interpreta la coordinación sintáctica como haz semántico o temático. La multiplicidad de metáforas es ordenada con vistas a «una sola y misma imagen», cuya difracción no es sino un sistema proyectivo. La unidad, la continuidad del sentido domina aquí el juego de la sintaxis. Hemos tratado de mostrar más arriba que esta subordinación de lo sintáctico estaba inscrita en los rasgos más invariantes del concepto de metáfora; y en otra parte[55] cuáles eran los límites esenciales de un tematismo semejante.

Transferida al campo filosófico, una metaforología semejante ¿no reencontraría siempre, por destino, lo mismo?, ¿la misma *physis,* el mismo sentido (sentido del ser como presencia o, lo que viene a ser lo mismo, como presencia/ausencia), el mismo círculo, el mismo fuego de la misma luz, mostrándose/ocultándose, el mismo giro del sol? ¿Qué otra cosa encontrar sino esta vuelta de lo mismo cuando se busca la metáfora?, ¿es decir, el parecido? ¿y cuándo se intenta determinar la metáfora dominante de un grupo que interesa por su poder de concentración? ¿Qué otra cosa encontrar allí sino la metáfora de la dominación, acrecentada de su poder de disimulación que le permite escapar al dominio: Dios o el Sol?

Si se trata, por ejemplo, de fijar el diagrama de la metafórica propia (o presuntamente tal) de Descartes, suponiendo incluso, *concesso non dato,* que se pueda delimitar rigurosamente el corpus metafórico que remite a esta sola firma, sería sin duda necesario hacer aparecer, bajo la capa de las metáforas de apariencia didáctica (las que ha destacado el

54 *La psychanalyse du feu,* págs. 213-14.
55 «La double séance», II, en *La dissémination.*

análisis psicológico y empírico de Spoerri: la yedra y el árbol, el camino, la casa, la ciudad, la máquina, los cimientos o la cadena) otra estratificación, menos aparente pero también sistemáticamente organizada, que no estaría solamente bajo la precedente, sino entretejida con ella. Reconoceríamos aquí la cera y la pluma, el vestido y la desnudez, el navío, el reloj, las semillas y el amante, el libro, el bastón, etc. Reconstruir la gramática de estas metáforas sería articular su lógica sobre un discurso que se da como no metafórico, lo que se denomina aquí el sistema filosófico, el sentido de los conceptos y el orden de las razones, pero también sobre esquemas de continuidad y de permanencia, sobre los sistemas de más largas secuencias, pudiendo funcionar la «misma» metáfora diferentemente aquí y allá. Pero respetar ante todo la especifidad filosófica, de esta sintaxis es también reconocerle su sumisión al sentido, al querer-decir, a la verdad del concepto filosófico, al significado de la filosofía. A este significado principal de la onto-teología volverá siempre el tenor de la metafóra dominante: el círculo del heliotropo. Ciertamente, las metáforas de la luz y el círculo, tan importantes en Descartes, no se organizan como lo hacen en Platón o en Aristóteles, en Hegel o en Husserl. Pero, si nos situamos en el punto más crítico y más propiamente cartesiano de la marcha crítica, en el punto de duda hiperbólica y de la hipótesis del Genio Maligno, el punto donde la duda golpea no sólo las ideas de origen sensible, sino las ideas «claras y distintas» y las evidencias matemáticas, sabemos que lo que permite al discurso volver a partir y proseguirse, su último recurso, es designado como *lumen naturale*. La luz natural y todos los axiomas que deja ver nunca son sometidos a la duda más radical. Esta se despliega en la luz. «Pues no podría poner en duda nada de lo que la luz natural me hace ver como verdadero, siendo así que tanto me ha hecho ver que, de lo que dudaba, podía concluir que existía» («Meditación Tercera»). Entre los axiomas que me hace ver que sin verdaderos la luz natural, hay, cada vez, en cada etapa, lo que permite salir de la duda y progresar en el orden de las razones, en particular probar la existencia de un Dios que no engaña. («Ahora es una cosa manifiesta por la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto»; ... «de manera que la luz natural nos hace ver claramente que la conservación y la creación no difieren más que con respecto a nuestra manera de pensar, y en absoluto en efecto». ... «De donde es bastante evidente que no puede ser engañoso, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto», etc.). Anterior a toda presencia determinada, a toda idea representativa, la luz natural constituye el éter mismo del pensamiento y de su discurso propio. Tiene, en tanto que natural, su fuente en Dios, en el Dios cuya existencia ha sido puesta en duda y luego demostrada gracias a ella. «... yo no tengo ningún motivo para quejarme de que Dios no me haya dado una inteligencia más capaz, o una luz natural

más grande que la que recibo de él...» (Meditación cuarta»). Escapando del círculo lógico que tanto le ocupó, Descartes inscribe la cadena de razones en el círculo de la luz natural que procede de Dios y vuelve a Dios.

Esta metafórica se enuncia sin duda en una sintaxis específica; pero en tanto que metafórica pertenece a una sintaxis más general, a un sistema más extendido que constriñe además al platonismo; y todo se aclara en su sol, el sol de ausencia y de presencia, cegador y luminoso, deslumbrante. Es al final de la «Meditación tercera», cuando la existencia de Dios acaba de ser probada por primera vez gracias a la luz natural que él mismo nos ha dado, haciendo como si desapareciese y nos dejase buscar la fuente cegadora de claridad: «... me parece muy a propósito detenerme algún tiempo en la contemplación de este Dios perfecto, examinar con tiempo sus maravillosos atributos, considerar, admirar, adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, al menos en la medida en que la fuerza de mi espíritu, que permanece de alguna manera deslumbrado, me lo pueda permitir».

Por supuesto, la adoración es aquí de un filósofo y, puesto que la luz natural es natural, Descartes no entiende su discurso como el de un teólogo: es decir, el de alguien que se contenta con metáforas. Y a quien es preciso dejárselas: «El autor podría explicar de una manera satisfactoria, según su filosofía, la creación del mundo, tal como es descrita en el *Génesis*...; el relato de la creación que se encuentra allí es quizá metafórico; debe ser, pues, dejado a los teólogos; ...¿Por qué se dice, en efecto, que las tinieblas han precedido a la luz? ... Y en cuanto a las cataratas del abismo, es una metáfora, pero esta metáfora nos escapa» (*Entretien avec Burman,* ed. A. Bridoux, Pléiade, págs. 1387-8).

Presencia que desaparece en su propio resplandor, fuente oculta de la luz, de la verdad y del sentido, borradura del rostro del ser, éste sería el retorno insistente de lo que sujeta la metafísica a la metáfora.

A las metáforas. Esta palabra no se escribe más que en plural. Si no hubiera más que una metáfora posible, sueño en el fondo de la filosofía, si pudiéramos reducir su juego al círculo de una familia o de un grupo de metáforas, incluso a una metáfora «central», «fundamental», «de principio», no habría ya verdadera metáfora; solamente a través de una metáfora verdadera, la legibilidad asegurada de lo propio. Ahora bien, es porque la metafórica es de entrada plural por lo que escapa a la sintaxis, y por lo que da lugar, en la filosofía también, a un texto que no se agota en la historia de su sentido (concepto significado o tenor metafórico: tesis), en la presencia, visible o invisible, de su tema (sentido y verdad del ser). Pero es también porque la metafórica no reduce la sintaxis, dispone por el contrario sus desviaciones, por lo que se arrebata a sí misma, no puede ser lo que es más que borrándose, construye indefinidamente su destrucción.

Esta autodestrucción siempre habrá podido seguir dos trayectos

que son casi tangentes y, sin embargo, diferentes, se repiten, se imitan, y se separan según ciertas leyes. Uno de estos trayectos sigue la línea de una resistencia a la diseminación de lo metafórico en una sintáctica que comporta en alguna parte e inicialmente una pérdida irreductible del sentido: es el relevo metafísico de la metáfora en el sentido propio del ser. La generalización de la metáfora puede significar esta *parousia*. La metáfora es entonces comprendida por la metafísica como aquello que debe retirarse en el horizonte o en el fondo propio y acabar por reencontrar allí el origen de su verdad. El giro del sol se interpreta entonces como círculo especular, retorno a sí sin pérdida de sentido, sin gasto irreversible. Este retorno a sí —esta interiorización— del sol no ha marcado solamente los discursos platónico, aristotélico, cartesiano etc., ni solamente la ciencia de la lógica como círculo de los círculos, sino también y al mismo tiempo el hombre de la metafísica. El sol sensible, que sale por el Oriente, se deja interiorizar, en el ocaso de su curso, en el ojo y el corazón del occidental. Este resume, asume, cumple la esencia del hombre, «iluminado por la luz verdadera» *(phôtizomenos phôti alethino)*[56].

El discurso filosófico —en tanto que tal— describe una metáfora que se desplaza y se reabsorbe entre dos soles. Este fin de la metáfora no es interpretado como una muerte o una dislocación, sino como una *anamnesis* interiorizante *(Einnerung)*, una recolección del sentido, un relevo de la metaforicidad viva en una propiedad viva. Deseo filosófico —irreprimible— de resumir - relevar - interiorizar - dialectizar - do-

[56] «En la apreciación geográfica ya ha sido indicado de una manera general el camino que sigue la historia universal. El sol sale por Oriente. El sol es la luz y la relación simple y universal consigo mismo, así pues, lo Universal en sí. Esta luz en sí universal en tanto que individuo, en tanto que sujeto, es el sol. A menudo se ha descrito el estado de espíritu del hombre que el alba ve venir la luz y salir el sol en su majestad. Una imagen tal provoca el sobrecogimiento, la admiración, el olvido infinito de sí mismo en la claridad naciente. Sin embargo, a medida que el sol se eleva, esta admiración se atenúa; la mirada se dirige cada vez más hacia la naturaleza y hacia uno mismo. El Espíritu quiere mirar su propia claridad; así pasará a la conciencia de sí; sustituirá su primera admiración inactiva por la acción, la creación de una obra extraída de sus propios recursos. Y, en el ocaso, habrá construido un edificio acabado, tendrá un sol interior, el sol de su propia consciencia, un sol creado por su propio trabajo, que estimará en más que el sol exterior. Y en su edificio se encontrará frente al Espíritu en la misma relación en que al principio se ha encontrado frente al sol exterior, pero esta relación será libre, pues este segundo objeto es su propio Espíritu. Esta imagen contiene el curso entero de la historia, el gran día del Espíritu, el trabajo que desempeña en la historia del mundo.

«La historia universal va del este al oeste, pues Europa es verdaderamente el término y Asia el comienzo de esta historia. Para la historia universal existe un este por excelencia, *Kat'exokhen,* aunque el este sea para sí algo completamente relativo: en efecto, aunque la tierra forma una esfera, la historia, sin embargo, no describe un círculo alrededor de ella; tiene más bien un este determinado que es Asia. Aquí nace el sol exterior, físico, y por el oeste se pone, pero por el oeste nace el sol interior de la conciencia de sí que propaga un resplandor superior. La historia es la educación por la que se pasa del desenfreno de la voluntad natural a lo Universal y a la libertad subjetiva.» Hegel, *La raison dans l'histoire,* tr. fr., K. Papaioannou.

minar la desviación metafórica entre el origen y ella misma, la diferencia oriental. En el mundo de este deseo, la metáfora nace en Oriente desde el momento en que éste, poniéndose a hablar, a trabajar, a escribir, suspende su gozo, se separa de sí mismo y nombra la ausencia: sea lo que es. Esta es al menos la proposición filósofica en sus enunciados geotrópicos e histórico-retóricos. «Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron pasiones, sus primeras expresiones fueron tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer, el sentido propio fue encontrado el último.» Y «el genio de las lenguas orientales» consiste en ser «vivas y figuradas»[57].

«No sólo los filósofos griegos, como Platón y Aristóteles, o los grandes historiadores y oradores, como Tucídides y Demóstenes, sino también los grandes poetas, Homero, Sófocles, aunque a menudo utilizan comparaciones (*Gleichnisse*), no se atienen menos, casi siempre, en el conjunto, a expresiones propias (*eigentlichen Ausdrücken*). Su rigor y su firmeza plásticas no toleran la mezcla que comporta lo metafórico, y no los autorizan a errar por aquí y por allá fuera de su elemento homogéneo y de lo que se cumple y se acaba simplemente, de un tirón, para ponerse a rebuscar en cualquier parte las llamadas flores de retórica (*sogenannte Blumen des Ausdrucks aufzulesen*). Ahora bien, la metáfora interrumpe siempre la marcha de la representación (*Vorstellungsganges*)... Por el contrario, es sobre todo el Oriente, especialmente la poesía mahometana tardía por una parte y la poesía moderna por otra parte, quienes recurren a la expresión impropia e incluso tienen necesidad de ella»[58].

La metáfora es, pues, determinada por la filosofía como pérdida provisoria del sentido, economía sin daño irreperable de propiedad, rodeo ciertamente inevitable, pero historia con vistas y en el horizonte de la reapropiación circular del sentido propio. Es la razón por la cual su evaluación filosófica siempre ha sido ambigua: la metáfora es ame-

[57] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, ed. por Ch. Porset (Ducrot), págs. 45 y 41. Cfr. también, por ejemplo, Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, 1, cap. X, 103 y sobre todo *La logique*: «La generación de las ideas y de las facultades del alma debía ser sensible en estas lenguas [las primeras lenguas vulgares] donde la primera acepción de una palabra era conocida, y donde la analogía daba todas las otras. Se encontraban en los nombres de las ideas que escapaban a los sentidos, los nombres mismos de las ideas sensibles de donde ellas vienen; y, en lugar de verlos como nombres propios de esas ideas, se veían como expresiones figuradas que mostraban su origen. Entonces, por ejemplo, no se preguntaban si la palabra sustancia significa otra cosa que lo que está debajo; si la palabra pensamiento significa otra cosa que pesar, hacer un balance, comparar. En una palabra, no se imaginaba hacerse las preguntas que hoy se hacen los metafísicos: las lenguas, que respondían por adelantado a todas, no permitían hacerlas, y no había todavía mala metafísica. La buena metafísica comenzó antes que las lenguas; y todo lo que éstas tienen de bueno se lo deben a ella. Pero esta metafísica era entonces menos una ciencia que un instinto. Era la naturaleza quien conducía a los hombres sin que ellos lo supieran; y la metafísica no se ha convertido en ciencia, sino cuando ha dejado de ser buena» (Segunda parte, cap. IV). Cfr. también Fontanier, *op. cit.*, pág. 157.

[58] Hegel, *Estética*, II, 1, cap. III b, III a.

nazante y extraña con respecto a la intuición (visión o contacto), al concepto (incautación o presencia propia del significado), a la consciencia (proximidad de la presencia para sí); pero es cómplice de lo que amenaza, le es necesaria en la medida en que el rodeo es una vuelta conducida por la función de parecido (*mimesis y homoiosis*), bajo la ley de lo mismo. La oposición de la intuición, del concepto y del conocimiento no tiene ya en este punto ninguna pertinencia. Estos tres valores pertenecen al orden y al movimiento del sentido. Como la metáfora.

Desde este momento toda la teleología, que construye el concepto filosófico de metáfora, lo ordena a la manifestación de la verdad, a su producción como presencia sin velo, a la reapropiación de un lenguaje pleno y sin sintaxis, a la vocación de una pura nominación: sin diferencial sintáctica o en todo caso sin articulación propiamente innombrable, irreductible al relevo semántico o a la interiorización dialéctica.

La *otra* auto-destrucción de la metáfora se parecería hasta el punto de confundirse con la filósofica. Pasaría, pues, esta vez, atravesando y doblando la primera, por un suplemento de resistencia sintáctica, por todo lo que (por ejemplo, en la lingüística moderna) desbarata la oposición de lo semántico y de lo sintáctico y sobre todo la jerarquía filosófica que somete esto a aquello. Esta auto-destrucción tendría todavía la forma de una generalización, pero esta vez no se trataría de extender y de confirmar un filosofema; más bien, desplegándolo sin límite, de arrancarle los lindes de propiedad. Y por consiguiente de hacer saltar la oposición tranquilizadora de lo metafórico y de lo propio en la que uno y otro no hacían más que reflejarse y remitirse su resplandor.

La metáfora lleva, pues, siempre la muerte en sí. Y esta muerte, sin duda, es también la muerte de la filosofía. Pero este genitivo es doble. Es tanto la muerte de la filosofía, muerte de un género que pertenece a la filosofía que se piensa y se resume en ella, se reconoce cumpliéndose en ella; como la muerte de una filosofía que no se ve morir y ya no se reencuentra.

Homonimia en la que supo reconocer Aristóteles —entonces bajo los rasgos del sofista— la figura misma de lo que dobla y amenaza a la filosofía: estas dos muertes se repiten y se simulan una a la otra en el heliotropo. Heliotropo de Platón o de Hegel por una parte, heliotropo de Nietzsche o de Bataille[59] por otra parte, para servirnos aquí de abreviaciones metonímicas. Esta flor siempre lleva su doble en sí, sea la semilla o el tipo, el azar de su programa o la necesidad de su diagrama. El

[59] Cfr., en particular, además de los textos bien conocidos de Bataille, algunos de los «Premiers écrits» recopilados por D. Hollier en el tomo I de las *Oeuvres Complètes* (Gallimard, 1970): *L'Anus solaire, Le langage des fleurs, La mutilation sacrificielle de l'oreille de Van Gogh, Le bas matérialisme et la gnose, Soleil pourri, Corps célestes,* etc.

heliotropo siempre puede relevarse. Y siempre puede convertirse en una flor seca en un libro. Hay siempre, ausente de todo jardín, una flor seca en un libro; y en razón de la repetición en la que se abisma sin fin, ningún lenguaje puede reducir en sí la estructura de una antología. Este suplemento de código que atraviesa su campo, desplaza sin cesar su cierre, confunde la línea, abre el círculo, ninguna ontología habrá podido reducirlo.

A menos que la antología sea también una litografía. Heliotropo nombra también a una piedra; piedra preciosa, verdosa y rayada de venas rojas, especie de jaspe oriental.

Qual, cual*

Las fuentes de Valéry

* Conferencia pronunciada el 6 de noviembre de 1971 en la Universidad Johns Hopkins, con ocasión del centésimo aniversario del nacimiento de Valéry. Debo a los trabajos de Michel Lechantre el haber releído a Valéry y descubierto los *Cahiers*. Estas páginas le son así naturalmente dedicadas.

Yo —señalo inicialmente una división en lo que habrá podido parecer al comienzo.

«Las fuentes de Valéry» no dan título aquí a aquéllas sobre las que se hacen las tesis. No remontaremos el curso de lo que los historiadores quizá denominarían las influencias, hacia las «fuentes» escondidas, los orígenes próximos o apartados, presumidos o verificados de una «obra», incluso de un «pensamiento» cuya ficha se manipularía así. El mismo Valéry advirtió por anticipado: en cuanto al sistema de lo que aquí se escribe, el «discurso de la historia» charlaría sobre las herencias, las lecturas, los préstamos, los resortes biográficos. Las fuentes se multiplicarían al infinito, pero como tantas «fuentes de errores y potencias de falsificación»[1]. No tomaremos en cuenta, como historiadores positivos, todo lo que haya podido, de fuera, afluir en el texto.

Pero —señalo la división— observando desde un lugar excéntrico, según un diferente aspecto, la lógica de sus aversiones, por qué no interrogarse sobre otro afuera, sobre esas fuentes desechadas, esta vez: las que Valéry no pudo entrever más que oblicuamente, como en un breve reflejo, más bien abreviado, el tiempo de reconocerse ahí o reflexionar para desviarse de allí enseguida, vivamente, decididamente, furtivamente también, según una vuelta que hay que describir desde el gesto de Narciso. No analizaremos este desvío más que en el lugar en que ha dejado señales en el sistema textual de Valéry, como un arrugamiento regular de cada página. Los nombres propios serían aquí, por ejemplo, Nietzsche y Freud.

Podríamos haber esperado una vez más, bajo este título, una lectura de las «Alabanzas del agua» a las que Valéry pone como prefacio, en 1935, una colección de homenajes a la Fuente Perrier[2]. ¿Reprochare-

[1] *Discours de l'histoire, Oeuvres,* ed. de la Pléiade, t. I, pág. 1130. Salvo indicación de lo contrario, remito a partir de este momento a esta edición.

[2] Este folleto editado por la Fuente Perrier (t. I, pág. 202) incluye *L'histoire d'une Source,* por P. Reboux, *Les bienfaits thérapeutiques de la Source Perrier,* por el doctor Gervais, *Comment et dans quelles circonstances servir l'Eau Perrier,* por el Barón Fouquier. En 1919, Gide había escrito a

mos al académico las fuentes que encontró también más de una vez a su talento? No podría levantarse ninguna lección de moral o de política, cuyas premisas no haya reconocido ya infaliblemente Valéry. En la estela de Mallarmé, muy pronto, había analizado la ley que administra los cambios entre los valores de lenguaje, filosofía o literatura por ejemplo, y las de la economía política. Las *Memorias del poeta* habían comparado la agitación febril de la literatura a la de la Bolsa[3]. Y el proceso que se haría aquí destacaría una vez más estas «convicciones... ingenua y secretamente asesinas» (tomo 1, pág. 1129) de las que se sabe que aún explican «el sentido profundo de las disputas especulativas y de las polémicas incluso literarias» *(ibíd.)*.

Pero —señalo una vez más y multiplico la división— no olvidaremos las «Alabanzas del agua». Fingiendo más bien abandonar el discurso subterráneo, las veremos quizá resurgir, la misma y otra completamente distinta después de algunos meandros. Trae aparejado ya que «la ninfa y la fuente»... «señalan el punto sagrado en el que se coloca la Vida y mira en torno a ella». Anuncia una vez más que el agua de la fuente tiene al árbol como su trayecto: «Consideren una planta, admiren un gran árbol, y vean en espíritu que no es sino un río levantado que se derrama en el aire del cielo. El AGUA avanza por el ÁRBOL al encuentro de la luz.» La «forma amorosa» de la fuente atraviesa y divide al árbol en su ascensión. En el curso de su innumerable enunciado sobre el árbol, la «haya suprema», Valéry habrá contado con un «árbol ciego», luego con un árbol gimiente «que hay dos árboles en él»[4]. Mo-

Valéry: «No puedo creer un solo instante en el agotamiento de tu mina, o en la desecación de tu fuente; lo difícil es el embotellado, pero nada de extraño si después del esfuerzo del invierno te encuentras fatigado», describiendo así todo el asunto que nos ocupa. Sin contar que el nombre de la fuente en cuestión concentra en sí mismo, en una palabra, la longitud extensible de una frase.

[3] T. I, pág. 1487. Y en otra parte: «Toda doctrina se presenta necesariamente como un asunto más ventajoso que los otros. Depende, pues, de los otros» 5 t., II, pág. 690). «El pensamiento es brutal —sin reservas... ¿Qué hay más brutal que un pensamiento?» (pág. 694).

[4] T. I, pág. 130 *(Fragments de Narcisse)*; t. II, pág. 193 *(Dialogue de l'arbre)*, pág. 577 *(Cahier* B 1910).

El sueño del árbol remite siempre a una fuente («Un arbusto y el aire puro constituyen una fuente viva...», *La fileuse*, t. I, pág. 75. «El árbol sueña con ser arroyo / El árbol sueña en el aire con ser una fuente...», 9, pág. 428, 1923). «El árbol sueña con ser arroyo / El árbol sueña en el aire con ser una fuente viva... / Y poco a poco, se cambia en poesía, en un verso puro...» («Arbre», en *Autres Rhumbs*, t. II, pág. 659). «Mi alma se hace hoy árbol. Ayer la sentía fuente» *(Dialogue de l'arbre*, t. II, pág. 178, de la que retendremos además el juego de *hêtre* y de *être* (en español podríamos encontrar un equivalente en «haya-árbol» y «haya-verbo ser». *[Nota del T.])*, que propone, del árbol «su ser en pleno deseo, que ciertamente es la esencia femenina»; que descifra como una petrificación del agua diseminada («el agua de la tierra densa y maternal, durante años profundamente tomada, produce un día esta sustancia dura... TYTIRO.—Dura como la piedra, y que como ella se esculpe. LUCRECIO.—Que se acaba en ramas que terminan en hojas, y los hayucos en fin, huyendo por todas partes dispersarán la vida... TYTIRO.—Veo lo que dices. LUCRECIO.—Ve entonces en este gran ser una especie de río... Te he dicho que siento nacer y crecer en mí una virtud de Planta, y sé confundirme con la sed

mento en que el árbol erigido, atravesado pues, en su adentro separado de sí mismo, se deja separar de la fuente simple. Aquí comienza el sueño de la fuente. Separarse de la fuente, predice en fin «Alabanzas del agua», es dejarse multiplicar o dividir por la diferencia del otro; cesar de ser (un) yo. Señuelo de la fuente («He aquí la hora, la sed, la fuente y la sirena»[5]): volver a ser presente para sí, volver a sí, encontrar de nuevo, con la transparencia pura del agua, el espejismo siempre eficiente de este punto de surgimiento, de este instante del brotar, esta fuente o ese pozo apodado la Verdad, que siempre habla para decir Yo: «Sabemos que la verdadera sed no es saciada sino por el agua pura. Hay no sé qué de auténtico en la concordancia del deseo verdadero del organismo y del líquido original. Ser alterado es volverse otro: corromperse. Es necesario, pues, desalterarse, volver a ser, recurrir a lo que exige todo lo que vive. El lenguaje mismo está lleno de alabanzas del agua. Decimos que tenemos SED DE VERDAD. Hablamos de la TRANSPARENCIA de un discurso.» Y cuando Valéry remata con un «Adoro el AGUA» que parece, para quien se dejara engañar por ello, una banalidad publicitaria, no habla más que del habla, insiste sobre ese paso que pone el agua en la boca, engendra el discurso, la oración, el encantamiento.

¿En qué se convierte el curso de la fuente cuando se hace discurso? ¿Qué hay entonces de esta desviación?

De dejarse llevar por el impulso, se precipitaría uno, a título de las fuentes, hacia una temática del agua, una semántica de estilo «fenomenológico» o un psicoanálisis de la imaginación material, fascinados los dos por la unidad, precisamente originaria, de un sentido o de un tema fácil que afecta formas, modulaciones y variaciones en un discurso. No faltaría el material para un recuento semejante que penetraría casi todo el texto de Valéry si se sigue ingenuamente el hilo del «AGUA MULTIFORME» que de la fuente «baja invenciblemente hacia el mar, su más grande cantidad»[6]. En la desembocadura encontraríamos una vez más la fuente de Paul Valéry mismo que a menudo se explica así: «Nací en un puerto.»

Sin pretender remontarnos más alto que esta lectura temática o semántica, tratemos más bien de complicar abstractamente la cuestión

de existir del germen que se esfuerza y que procede hacia un número infinito de otros gérmenes a través de toda una vida de planta...». «Lo que iba a decirte (quizá a contarte) hubiera, pienso, secado la fuente de palabras...»); que avanza simultáneamente, que «No hay, pues, autor... Una obra sin autor no es, pues, imposible. Ningún poeta ordenó estos fantasmas para tí...» y que «En el comienzo era la fábula». Que en este sueño se señala la división (misma) («Y como una lenta fibra / Que divide el momento»), he aquí lo que prohibirá, por razones que al instante aparecerán, constituir el árbol en tema o en asunto. De donde la trampa y la ironía de los cuadernos, cuando subrayan «El Árbol —qué hermoso asunto!» *(Cahiers,* XXV, pág. 118), P. Laurette los cita como exergo a su muy rica recensión polisémica. *Le thème de l'arbre chez Paul Valéry,* Klincksieck, 1967.

5 T. I, pág. 158 («Heure»).

6 T. I, pág. 202 *(Louanges de l'eau)*.

del sentido o del tema; y de lo que sobreviene a un texto —como texto— cuando la fuente se divide en él y altera hasta el punto de no reunir nunca la unidad de fondos (la *s* se divide una vez más) que no habrá sido nunca, por lo demás. Repitiendo en suma la pregunta crítica, la pregunta tan insistente y tan necesaria de Valéry sobre el sentido (fondo, tema, asunto, contenido, etc.), la haremos llegar a una cierta heterogeneidad de la fuente: hay inicialmente las fuentes, la fuente es otra y plural. Pero, por esta repetición, nos preparamos quizá a envenenar la cuestión del sentido y a medir a qué precio ha debido pagar Valéry el descrédito que estaba, hasta cierto punto y de cierta manera, justificado a arrojar sobre el valor y la autoridad del sentido. Repetición de Valéry, sin duda, pero el anillo de esta reflexión quizá no se cierre. Al menos no volverá donde se le aguarda, a su origen, antes de haber dejado allí, afectándose de él, infectándose de ello, un veneno muy poco filosófico: esbozo así de una serpiente, en medio del árbol, que saca su lengua de doble filo, cuyo veneno aunque vil deja lejos la cuerda cicuta!

Salto de agua

No había releído a Valéry desde hacía tiempo. Hace tiempo había estado lejos de leer todo Valéry. Es verdad todavía hoy. Pero, retomando textos que creía conocer, descubriendo otros, sobre todo en los *Cuadernos,* me he preguntado naturalmente en qué había cambiado cierta relación. ¿Dónde se había operado este desplazamiento que de alguna forma me impedía reconocer los lugares? ¿Qué significa esto, aquí, ahora? Cuestión banal, todavía anillo en la forma de esta vuelta a las fuentes de la que siempre se aflije la retórica de los aniversarios de nacimiento: Valéry cien años después, Valéry para nosotros, Valéry presente, Valéry hoy, Valéry vivo, Valéry muerto, es siempre el mismo código. ¿A qué leyes obedecen los re-nacimientos, los re-descubrimientos, las ocultaciones también, el alejamiento o la reevaluación de un texto del que se querría creer ingenuamente, sobre la fe de una firma o de una institución, que sigue siendo el mismo, idéntico constantemente a sí mismo? ¿Un *corpus* en suma, y cuya identidad consigo estaría todavía menos amenazada que la de un cuerpo propio? ¿Qué debe ser un texto si puede, de sí mismo de alguna manera, volverse para brillar una vez más, después de un eclipse, con una luz diferente, en un tiempo que ya no es el de su fuente productiva fue alguna vez contemporáneo de ella?), repetir luego una vez más este resurgimiento después de varias muertes, entre otras, la del autor, y el simulacro de una múltiple extinción? Valéry se interesaba también en este poder de regeneración. Pensaba que esto —la posibilidad para un texto de conceder(se) varios tiempos y varias vías (se) calcula. Digo esto se calcula: una artimaña semejante no puede maquinarse en el cerebro de un autor, sim-

plemente, salvo para situarlo como una araña un poco perdida en un rincón de su tela, aparte. La tela se hace muy aprisa indiferente al animal-fuente que puede muy bien morir sin haber siquiera comprendido lo que ha pasado. Mucho tiempo después vendrán otros animales una vez más a colgarse de los hilos, especulando, para salir de él, con el primer sentido de un tejido, es decir, de una trampa textual cuya economía siempre puede ser abandonada a sí misma. Se llamó a esto escritura. Ésta se calcula, Valéry lo sabía, y volviendo a él, a esta enorme tela encartonada que lleva literalmente su firma, me dije que tenía, y no sólo en la forma de sus *Cuadernos,* más de una vuelta asegurada. Suponiendo, por supuesto, que sea alguna vez asegurada una vuelta, lo cual está precisamente en tela de juicio, como vamos a ver. En el cálculo de esta economía, para que esto «funcione», es la palabra de Valéry, se negocia el precio que hay que pagar con la muerte; con lo que separa la «obra» de su fuente («no hay, pues, autor en absoluto») y le imprime desde este momento una duración de supervivencia necesariamente *discreta* y *discontinua.* Tomo prestados estos calificativos de Valéry. Cuando él analiza lo que programa la duración y la vuelta de una escritura, nunca lo hace en términos de genio, de sentido o de fuerza, sino de «aplicación de fuerza»[7].

¿Cómo se negocia —y se disocia— la vuelta de la fuente?

Repitamos la pregunta. ¿Fue la fuente un tema para Valéry? Un gran número de poemas, de análisis, de meditaciones, de notas parecen volver regularmente a la fuente como a su objeto o asunto principal. Hay ahí como un desbordamiento. Y ya esta superabundancia temática, para hacer la demostración demasiado fácil, deja adivinar en alguna parte una equivocación. La recurrencia anuncia aquí, y quizá siempre, que no se toma un tema, ni sobre todo un tema principal. La obstinación compulsiva que reconduce hacia un lugar significa que este *topos* no puede convertirse en un tema o en la morada de una retórica: se niega a toda presentación, a toda representación. Nunca puede estar allí, presente, colocado ante una mirada, haciéndole frente; no constituye nunca una unidad presente o escondida, un objeto o un sujeto que sostiene, según la instancia o la posición del tema, un sistema de variaciones, de modulaciones, de transformaciones cuyo sentido o contenido substancial permanecerían en profundidad idénticos a sí mismos.

La fuente sería entonces lo que para Valéry nunca ha podido convertirse en un tema. Si nos obstinamos en considerarla así, al menos es

[7] «La duración de las obras es la de su utilidad. Por ello es discontinua. Hay siglos durante los cuales Virgilio no sirve para nada» (t. II, pág. 562). «Son cosas profundamente diferentes tener "genio" y hacer una obra viable, todos los arrebatos del mundo no dan más que elementos discretos. Sin un cálculo suficientemente justo, la obra no vale —no funciona. Un poema excelente supone una infinidad de razonamientos exactos. Cuestión no tanto de fuerzas como de aplicación de fuerzas. ¿Y aplicadas a quién?» (t. II, pág. 566).

necesario precisar desde un ángulo o un pliegue que ese fue el tema de lo que no se deja tematizar.

Es que la fuente no puede concentrarse en su unidad originaria. Porque —inicialmente— no tiene sentido propio.

Sin embargo, si una palabra tiene un sentido propio, ¿no es éste?

Estamos muy seguros de saber lo que quiere decir la palabra fuente antes de la intervención de todas esas metáforas cuyo funcionamiento siempre subrayó Valéry.

La fuente, ¿no es el origen, el punto de formación o más bien de surgimiento de un curso de agua, arroyo, afluente, río? Nada nos es más familiar que el agua, y que esta familiaridad también de la tierra con el agua que se esconde aquí o allá y se descubre en ese punto de agua —sintagma incalculable— que se llama fuente: *origo fontium*.

Pero este sentido denominado propio no puede aparecernos en el elemento de la familiaridad más que si sabemos ya o creemos saber, íntimamente también, de cerca, lo que pensamos cuando decimos que la fuente es el origen de un curso de agua. Sin una complicidad inmemorial con el sentido de la palabra origen, con el sentido desnudo de la palabra origen en general, ¿podríamos abordar este origen determinado que es una fuente *(origo fontium)*, el nacimiento de un curso de agua, su naturaleza, es decir, el sentido llamado propio y único de la palabra fuente? Sería necesario, pues, que entendiésemos ya el sentido de la palabra origen cuando designa otra cosa diferente del brote de un curso de agua, para acceder a lo que, sin embargo, nos era propuesto como el propio sentido de la fuente. Sería necesario fijar inicialmente lo que quiere decir *origo*, lo que hay en él del origen o de la «fuente» en general, de la partida o del comienzo de cualquier cosa, incluso de la partida como ab-soluto, del surgimiento desligado de toda determinación, antes de volver a lo que, no obstante, seguiría siendo el sentido propio de la palabra fuente: origen de un curso de agua, partida y punto de agua, locuciones que están muy cerca de girar, de manera en ningún modo fortuita, hacia las figuras de la sequedad, de lo negativo y de la separación.

No es necesario, pues, extrañarse si la generalidad (el origen en general) se hace cómplice de la metaforicidad y si aprendemos del tropo lo que es el sentido propio, lo que se da como sentido propio.

Pero, ¿qué es darse, y qué es el cómo cuando se trata de (del sentido de) lo propio?

El sentido propio deriva de la derivación. El sentido propio o el sentido primitivo (de la palabra fuente, por ejemplo) ya no es simplemente la fuente, sino el efecto desviado de un giro, vuelta o rodeo. Viene en segundo lugar con respecto a aquello a lo que parece dar a la luz, para medir allí una separación y una partida. La fuente misma es el efecto de aquello de lo que pasa ella (por) el origen. No tenemos ya de-

recho a asimilar, como acabo de fingir, el sentido propio y el sentido primitivo. Que el propio no sea el primitivo, que no esté en la fuente, es lo que Valéry nos va a hacer leer, reanimando así, de paso, el debate al que dio lugar esta confusión de lo propio y de lo primitivo en la historia de la retórica clásica.

No escucharemos, pues, la fuente misma para saber lo que es o lo que quiere decir: más bien los giros, alegorías, figuras, metáforas, como se quiera, en que se la ha apartado, para perderla o para encontrarla, lo que siempre vendrá a ser lo mismo.

A menudo designado como *fuente,* el origen absoluto tiene para Valéry inicialmente la forma del yo, del «yo más desnudo», del «yo puro, elemento único y monótono del ser mismo en el mundo, reencontrado, vuelto a perder por el mismo» y que «habita eternamente nuestro sentido» como «la permanencia fundamental de una conciencia que no soporta nada» (t. 1, pág. 1128). Nada hay en el mundo, nada al menos que se presente, que aparezca como fenómeno, tema, objeto, sin ser inicialmente para mí, para (un) yo y no vuelva allí como a la apertura, al origen mismo del mundo: no la causa de su existencia, sino el origen de su presencia, el no* de la fuente desde el cual todo adquiere sentido, aparece, se perfila y se mide. Todo, es decir, todo lo que no es yo. El no-yo es para el yo, aparece como no-yo a un yo y desde un yo. Todo; es decir, que el yo, excepción y condición de todo lo que aparece, no aparece. No estando nunca presente ante sí misma, la fuente existe apenas. No esta ahí para nadie. Puesto que lo que llama aquí Valéry el yo puro y que los filósofos denominan más bien el yo* o el *ego* transcendental, no es la «persona», el yo o la conciencia empírica de los psicólogos. Fuente innombrable, «incalificable», no posee, en efecto, ningún carácter determinable, puesto que ella no está en el mundo y nunca se presenta.

Esta desaparición incesante, la delimita Valéry, más bien la acosa, entre otros lugares, en su «Nota y Digresión» en el «Leonardo»: «No es su querida *persona* lo que eleva a este alto grado, puesto que renuncia a ella al pensar, y que la sustituye en el lugar del *sujeto,* o por ese yo incalificable, que no tiene nombre, que no tiene historia, que ya no es sensible, ni menos real que el centro de masa de un anillo o de un sistema planetario —pero que resulta de todo, cualquiera que sea el todo...» (t. I, pág. 1228. Subraya Valéry).

La fuente es resultado aquí. Sin duda, habríamos *irritado* a Valéry (le tomo prestada esta palabra por razones que más tarde diré) al recordarle que esta proposición —el origen como resultado— es literalmente hegeliana, que concentra la esencia de la dialéctica especulativa de la cual, es propiamente la proposición. Hegel no lo escribe por azar

* Nótese que en francés *point de* aporta también una significación negativa, de *carencia.* Derrida juega sin duda con ello. *(N. del T.)*

en latín (*Der Anfang ist das Resultat*) en el comienzo de la gran Lógica. En *Identidad y diferencia,* analiza Heidegger también, partiendo de Hegel, este salto de agua (*resultare, resilire, resalire*) del origen en el resultado, de la proposición fundadora en el salto o la repercusión reflexiva (*Rückprall*).

El yo puro, fuente de toda presencia, se reduce así a un punto abstracto, a una forma pura, desprovista de todo espesor, de toda profundidad, sin carácter, sin cualidad, sin propiedad, sin duración asignable. Esta fuente no tiene, pues, ningún sentido propio. Nada de lo que procede de ella le pertenece. Nada* de agua —que sea de ella. No tiene, pues, nombre propio. Es —ella— un pronombre (yo) tan universal y tan abstracto que no reemplaza, no se pone en lugar de ningún nombre propio de nadie en particular. Pronombre universal, pero de una universalidad tan singular sigue siendo siempre, justamente, singular. La función de esta fuente que se nombra y es, en la lengua y fuera de la lengua, la de un singular universal. En el mismo texto, describe Valéry «la pluralidad de lo singular, en la coexistencia contradictoria de duraciones independientes entre sí —*tot capita, tot tempora*—, problema comparable al problema físico de la relatividad, pero incomparablemente más difícil...» (pág. 1229). Nombra también, como en resonancia con la *Fenomenología del espíritu,* «el yo, el pronombre universal, apelación de lo que no tiene relación con un rostro...».

Que no tiene relación con un rostro: entendamos tanto con un sujeto particular, empíricamente determinado, como con el sistema que define el rostro, que será reconsiderado más adelante como fuente que también puede recibir: los ojos, la boca, las orejas, que (se) dejan ver, hablar, oír. Este yo puro que es la fuente, este singular universal no remite sobre todo al individuo. «Consciencia pura» sin la menor determinación psíquica o física, «inmola en un momento su individualidad» (*ibíd.*). Como la conciencia transcendental descrita por Husserl, no es constituida, al no estar en el mundo, ni por un cuerpo, lo que es evidente, ni incluso por un alma. Su esencia es invulnerable, dice Husserl, a lo que podría destruir el alma. La *psychè* es, en efecto, una región de lo que está en el mundo (totalidad de lo que es). Pero es que, inversamente, al no estar en el mundo, al no pertenecer a la totalidad de las cosas que existen, que se sostienen por ella y ante ella, esta fuente no es nada, casi nada. Probaría, si lo hiciera, cómo el exceso de todo lo que es puede relacionarse consigo mismo. Relación de nada con nada, esta relación apenas es una relación. Imaginen el Dios de una teología negativa que trata de descubrirse a sí mismo, de encerrarse en la clave de un discurso determinante: se anulará casi. «En fin, esta conciencia cabal habiéndose obligado a definirse por la totalidad de las cosas y como el exceso del conocimiento sobre este *Todo* —ella, que para afirmarse debe comenzar por negar una infinidad de elementos, y por agotar los obje-

* *Vid.* pág. anterior.

tos de su poder sin agotar este poder mismo— es, pues, diferente de la nada, por poco que se quiera» (t. I, pág. 1224).

No apta para recibir la huella de ningún carácter, hurtándose a toda predicación, no dejándose atribuir ninguna propiedad, esta fuente también podrá prestarse sin resistencia a las determinaciones más contradictorias. Valéry le reconoce por ejemplo un cierto ser, pero es para negarle toda presencia. O casi, el casi que imprime con su cadencia regular el juego que descalifica, que arbitra la descalificación, confundiendo las oposiciones y caducando toda pertinencia ontológica. Se trata de lo que, «fundando de algún modo todas las categorías, existe y no existe» (t. I, pág. 1254). Así, este yo no es un individuo, es casi impersonal, muy próximo de ser un no-yo. Esta conciencia que no puede erigirse a sí misma, ponerse frente a sí misma, volverse para sí misma una tesis o un tema, no podemos siquiera decir que está presente para sí. Esta fuente de la que no se puede hacer un tema no es, pues, una conciencia de sí, apenas una conciencia. ¿No es de una cierta manera inconsciente o, desplacemos un poco la cita, diferente del inconsciente por poco que se quiera? ¿Casi un inconsciente?

El análisis de la conciencia no es, pues, muy fácil. No reprochemos demasiado deprisa a Valéry el haberse limitado a un análisis de la conciencia. Estamos lejos de haber terminado con ella. Freud dice en alguna parte que lo más enigmático, es finalmente la conciencia.

A este yo que no es un yo, esta conciencia inconsciente, este X que no tiene o que no es propiamente nada, que no es lo que es porque es puro, que es pues impuro porque es puro, ¿lo llamaremos aún una fuente? La fuente es, y ella está en el mundo. Es, pues, para el yo para quien se llama fuente. Sigue siendo, pues, la metáfora desviada del yo. Pero siendo intrínsecamente, propiamente, impropio, no-propio, impuro en tanto que puro, el yo del que sería metáfora, no es nada fuera de sus metáforas, nada a este lado de lo que lo transporta fuera de sí mismo y lo arroja al instante de su nacimiento, como el brote irruptivo, la efracción a veces discreta pero siempre violenta de la fuente que surge, fuera de sí misma. En tanto que tal, esta fuente, en la pureza de su agua, siempre es diseminada lejos de sí misma y no tiene contacto consigo en tanto que fuente. Si la conciencia pura y el yo puro son como la fuente, es por no poder volver a ellos. En pérdida de conciencia perpetua y apremiante, no pueden convertirse en los temas ni dar lugar a definiciones, propias o impropias, ni siquiera, si así se puede decir, a verdaderos tropos. Quizá a la violencia de esas catacresis de las que dice Fontanier que son «no verdaderas figuras».

Y, sin embargo, hay efectos de tema, de sentido, de figuras. Lo imposible es posible, por el abuso de esta torsión que todavía no es retórica por lo que abre y pliega el espacio del retórico. Lo imposible es posible: la «fuente», por ejemplo, pero igualmente todo lo que la ponga en posición de sentido propio segundo para relacionar con él desvíos y gritos.

Pero ¿cómo es posible lo imposible? ¿Cómo puede dividirse la fuente/las fuentes desde el título germinales —y así separarse de sí misma para ponerse en contacto consigo misma— que es, en tanto que origen puro, la irreferencia de sí? Y desde el momento en que la fuente abre su proceso, se inicia y escapa de sí misma, ¿hay una primera metáfora del origen? ¿Una metáfora propiamente originaria? ¿Una metáfora en la que la fuente se pierda menos que en otra? ¿O en la que perdiéndose más, se vuelva a juntar todavía con más seguridad? ¿Hay en este proceso, el lenguaje plotiniano se impone aquí, una primera emanación metafórica del Uno que es la fuente?

El yo «no tiene relación con un rostro». Lo que ve y que es visto inicialmente, lo que (se) deja ver, el rostro eleva, pues, la fuente en un primer desplazamiento. En esta figura una primera metaforicidad sitúa acaso a la vista lo que no tiene figura. Acaso, pero esperemos.

En el texto al que me he referido, como en muchos otros, la fuente (del) yo es a menudo descrita como una mirada, como el lugar mismo de la mirada. El ojo se convierte a la vez en la distancia que abre y la substancia de la fuente, el punto de partida y el origen de agua. La alegoría se hace enseguida teatral. Todo lo que se separe de la fuente viene a esguirse delante de ella, objeto visible sobre una escena. Se enfrenta a ella en la luz todo lo que se presenta a ella que no se presenta a sí misma. La presencia es objetividad. Y si la fuente no tiene ningún perfil para sí misma, es como una mirada absoluta que, siempre desorbitada y arrojada hacia lo visible, no puede percibirse a sí misma y nunca abandona su noche.

Impotente para ponerse en escena, la conciencia pura no puede, pues, darse ninguna imagen de sí misma, pero no se puede decir esto más que si por una imagen antigua y desapercibida ya hemos hecho de esta conciencia un ojo y de esta fuente una espectadora. Para hablar de la fuente, lo que sigue estando prohibido, ha sido inicialmente necesario volverla: por un tropo, dejarla ver y dejarle ver. El tropo no consiste en hablar sino inicialmente en ver. Más precisamente: en ver lo invisible, lo que sólo se dice, para ciegamente decir lo prohibido.

Tal es el ensueño: «Hace soñar ingenuamente en una asistencia invisible alojada en la oscuridad de un teatro. Presencia que no se puede contemplar, condenada al espectáculo adverso, y que, no obstante, siente que compone toda esta noche anhelante, invenciblemente orientada.»

El invencible oriente, siempre aprehendido como tal desde su anverso occidental *(Orientem Versus)*, es la fuente en tanto que no puede tener más que un sentido. El ojo siempre está vuelto hacia el mismo lado, hacia afuera, y todo se refiere a este oriente. La desgracia, pues, es tener un sentido, un solo sentido invisible. Porque tiene un sentido, es

por lo que la fuente no lo tiene propio, sentido propio que le permita volver a igualarse a sí misma, pertenecerse. Es una especie de naturaleza o más bien de Dios amenazado, disminuido, impotente en razón misma de su originalidad y de su independencia de fuente. En cuanto a esta negatividad que trabaja e inquieta desde dentro al dios generador, un cierto presidente, que dejamos aún al margen, había acaso compartido su saber con toda una mística, una teología y un cierto hegelianismo[8]. El texto sobre la escena originaria prosigue: «Nada puede nacer, perecer, ser en cierto grado, tener un momento, un lugar, un sentido, una figura, si no es sobre esta *escena* definida, que han circunscrito los destinos, y que, habiéndola separado de no sé qué confusión primordial, como en el primer día fueron separadas las tinieblas de la luz, han opuesto y subordinado a la condición de ser visto...» (t. I, pág. 1124. Subraya Valéry.)

Para que la fuente a su vez se haga imagen, a la vez para que se comprometa en una trópica o en una fantástica y para que se aparezca y se reciba, para que se vea como mirada de origen, debe dividirse. Por todas partes donde interviene el espejo, cada vez que Narciso entra en escena en el texto de Valéry, la fuente no puede reencontrarse como efecto de espejo sino para perderse dos veces. El espejo, otro tema inencontrable (pero se propaga lo mismo que un tema no existe), manifiesta ahí siempre esta singular operación de división multiplicadora que transforma el origen en efecto y el todo en parte. Valéry ha reconocido que la instancia especular, lejos de constituir el yo en su propiedad, lo

[8] Hegel: «... y esta negatividad, esta subjetividad, este Yo, la libertad, son los principios del mal y del sufrimiento. Jakob Boehme ha captado la *ipsidad* como la pena y el tormento (*Qual*), y como la fuente (*Quelle*) de la naturaleza y del espíritu» (*Enciclopédie*, tr. M. de Gandillac, pág. 422. Cfr. también núm. 11). En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, después de haber recordado que para Boheme la negatividad trabaja y constituye la fuente, que en el principio «Dios es también el Diablo, los dos para sí», etc., Hegel escribe esto, que renuncio a traducir: «Ein Haupthegriff ist die Qualität. Böhme fänget in der Aurora (Morgenröte im Aufgang) von den Qualitäten an. Die erste Bestimmung Böhmes, die der Qualität, ist Inqualieren, Qual, Quelle. In der Aurora sagt er: "Qualität ist die Beweglichkeit, Quallen (Quellen) oder Treiben eines Dinges"...» (Tercera parte, primera sección, B; Jakob Böhme). En este contexto (la negatividad y la escisión en el principio, el espíritu o Dios) donde es preciso leer también el *Ein Sich Entzweiendes* (uno dividiéndose en dos) bien conocido por Hegel (Cfr., por ejemplo, *Die Philosophie der Weltgeschichte, Allgemeine Einleitung*, II, 1 b).

La ley de lo propio. La economía de la fuente; ésta no se produce, sino para apartarse de sí misma, para desaparecer en su propia negatividad, pero también, al mismo tiempo, reapropiándose, para amortiguar su propia muerte, sobresalir, relevarse. Contando con la pérdida absoluta, es decir, no contando ya, la economía general no cesa de pasar a la economía limitada de la fuente para dejarse cercar ahí. Henos una vez más reducidos a la astucia inagotable de la *Aufhebung*, sin cesar interrogada, en estos márgenes con Hegel, según su texto, contra su texto, en su borde o su límite interior: éste afuera absoluto que ya no se deja internar. Somos reconducidos a la cuestión de la diseminación: ¿la simiente se deja relevar? ¿La separación que aparta de la fuente se deja pensar como relevo de sí mismo? Y cómo leer en general lo que Hegel dice del niño: *Der sich aufhebende Ursprung* (*Realphilosophie d'Iéna*) o *Trennung von dem Ursprung* (*Fenomenología del espíritu*)?

expropia enseguida para quemar, *stricto sensu,* la etapa. Lo imaginario se hace añicos antes de formarse.

Mirada de la figura, figura de la mirada, la fuente siempre está dividida, fuera de sí misma, arrancada: ante el espejo no vuelve a sí misma, su conciencia es todavía una especie de inconsciencia. Desde el momento en que hace el giro de Narciso, ya no se conoce. Ya no se pertenece. Narciso no se defiende de la muerte más que viviéndola, bien sea apartándose de la «venerable fontana» («Fontana, mi fontana, agua friamente presente...»), bien uniéndose en ella a su propio cuerpo, en el momento de «extrema existencia» donde el yo se ama a muerte:

> ¡Amo... amo! ¿Y quién puede amar otra cosa que a sí mismo?...
> Sólo tú, oh cuerpo mío, mi cuerpo querido,
> ¡Te amo, único objeto que me defiende de los muertos!
>
> . . . .
>
> ...«Y pronto, quebraré, beso,
> Este poco que nos defiende de la extrema existencia,
> Esta temblorosa, débil, y piadosa distancia
> Entre yo mismo y la onda...
>
> («Fragmentos del Narciso», t. I, págs. 126-7 y 129-130.)

Ante este giro amenazante de la fuente, sujeto a la contradicción de lo apotropaico, no puede ser simple el deseo. Implacable cuando analiza la división mortal, Valéry es también inalterable en su sed del origen: dónde desemboca el análisis mismo, si ésta no se descompone sino para remontar hacia el principio.

Si la fuente no puede guardarse, mirarse, presentarse a sí misma, conforme al día, quizá se hace oír. Si se desplaza la metáfora para escribirla de acuerdo con otros rasgos del rostro, cerrando el ojo y la escena, acaso se dejará a la fuente volver a sí misma: de acuerdo con otro giro, otra alegoría del origen, otro circuito mítico de sí a sí. «En el principio era la fábula.»

Habla Narciso. El poema que lleva este título dice también «la voz de las fuentes» y el grito «a los ecos». Yo no me veo, decía la fuente. Pero al menos ella lo dice y entonces se oye. Yo digo que no me veo. Yo me digo... volviendo a ser acaso yo misma entre mi complemento directo y mi complemento indirecto, reuniendo en esta operación, virtualmente puesta a punto, el sujeto, el objeto, el interlocutor —yo, él, tú. Yo*— señala la división.

Se conoce, menos bien, porque Valéry se consagraba a ello, sobre todo en los *Cuadernos,* a todos los análisis reservados a la voz, a la voz del origen, al origen de la voz. Ésta se oye más cerca del lugar donde suena, parece prescindir del rodeo por la exterioridad del espejo o del agua, del mundo, para reflejarse inmediatamente a sí misma, en la ínti-

* Derrida usa las formas francesas *moi, Je.*

ma instantaneidad de la resonancia. Este eco sin demora ¿no releva a Narciso de la muerte a la que se exponía? Si el ojo fracasa al instituirse en origen, la voz ¿no puede producirse, salir de sí misma, mientras queda o vuelve a sí misma, sin rodeo, sin órgano, en el fuero interno de lo que se propone llamar el «oírse hablar»? El habla sería, pues, el intercambio auténtico de la fuente consigo misma. ¿Se dirá que la voz es en fin la fuente? ¿Que habla de la fuente? ¿Que permite a la fuente decirse? ¿o inversamente que sólo produce un efecto de fuente? ¿Y qué quiere decir un efecto semejante? Es necesario esperar todavía.

Es propio a la estructura misma del habla que pueda ser o parecer ser inmediatamente sensible desde la fuente. Aquí la apariencia no es un accidente. Es propia de la producción misma del habla. Entre lo que digo y lo que me oigo decir, no parece interponerse ninguna exterioridad, ninguna alteridad, ni siquiera la de un espejo. El mutismo y la sordera vienen a la par, nada menos fortuito en ello. Desde este momento en que el habla interior, no proferida, ya no sería un acontecimiento contingente, produciéndose a veces aquí o allá: es la condición del habla misma. La voz puede pues, parece, cumplir este rodeo circular desde el origen a sí misma. Franquea, en el círculo, esta prohibición que hacía al ojo ciego para el ojo. El verdadero círculo, el círculo de la verdad, sería siempre, pues, un efecto de habla. Y este circuito autónomo de oírse hablar, fenómeno en apariencia muy factual que siempre se podría explicar por la conformación anatómica de un animal en el mundo (pero que produce, si queremos seguir su consecuencia, hasta un concepto de un origen del mundo, que descalifica así la pretendida empiricidad regional de la explicación «fisiológica»), ha reconocido Valéry su inmenso alcance, mejor sin duda que lo había hecho ningún filósofo de la tradición, mejor que Husserl[9], mejor que Hegel que, sin embargo, había descrito la vibración fónica como el elemento de la temporalidad, de la subjetividad, de la interiorización y de la idealización en general, con todo lo que por ello se deja arrastrar, sistemáticamente, en el círculo de la dialéctica especulativa.

Pero, como la fuente lúcida, la fuente sonora no puede tratar de unirse sino para diferenciarse, dividirse, diferir sin fin. Simplemente, el señuelo de la reapropiación se hace esta vez más interior, más retorcido, más fatal. Valéry, lo verificaremos en un instante, habrá descrito este movimiento que remonta a la fuente y lo que separa de él o simultáneamente prohíbe la fuente. Ésta ocupa entonces otra posición: ya no es sólo aquello hacia lo que se agota el movimiento, lo que, en alguna parte, escapa, siempre un poco más lejos, de ser tomado por nosotros. Nace de este hurtarse, como un espejismo situado, un paraje inscrito en un campo inorientado. No es nada antes de que se la busque, sólo un efecto producido por la estructura de un movimiento. La fuen-

[9] Cfr. Michel Lecjantre, *L'hiéroglyphe intérieur,* M. L. N., 1972.

te no es, pues, el origen, no está ni a la salida ni a la llegada. Valéry señala en el habla a la vez el círculo del oírse-hablar, el señuelo de la fuente reunida y la ley que hace de esta vuelta a sí un efecto. Un efecto: a la vez la derivación de lo que no es *causa sui* y la ilusión, la trampa o el juego de la apariencia.

Entre tantos otros, he aquí tres fragmentos de los *Cuadernos:*
«El lingüístico»

Yo es un elemento del lenguaje ligado al habla misma. Toda habla tiene su fuente que es un Yo. Este Yo es ~~el mío~~ si el de X si X ~~le oye~~* da y recibe este habla, y al recibirla se reconoce como fuente, es decir, a la vez un objeto entre los objetos y un no-objeto, un espacio o mundo de objetos.

«Yo, Tú, El, este triángulo —¡Trinidad! Los tres papeles del mismo con respecto al verbo, Boca, oído, cosa.» (C. 11, pág. 604, 1926.) Una secuencia muy enigmática de 1910 proponía, tratándose del «creyente» que «cree creer», la fórmula sin duda más eficaz para toda desviación de la fuente: «Así, cambiar 3 por 4 en la Trinidad.» (t. II, pág. 574.)

En este retorno del círculo fónico, la fuente no aparece más que en este momento, que ya no es un momento, este segundo apenas segundo de la perentoria emisión donde el origen se deja recibir lo que aquélla produce. La fuente recibe, se recibe, no interrumpe la circulación sino para saturarla. ¿Se desuniría el círculo sólo en la separación en suma indefinible, apenas probable, entre una voz de dentro y una voz efectivamente proferida? Esta separación sigue siendo, en efecto, inasequible en términos lingüísticos, poéticos o fenomenológicos. Ni en la forma ni en el contenido de un enunciado podríamos asignar diferencia intrínseca entre la frase que yo pronuncio aquí, ahora, en lo que se llama voz alta, que pronto volverá al silencio del que procede, muy bajo en mi voz o sobre mi página, y la misma frase retenida en un fuero interno, el mío, el de ustedes. Los dos acontecimientos son todo lo diferentes que es posible en tanto que acontecimientos, pero en la descripción cualitativa de los acontecimientos, en la determinación de sus rasgos predicativos, forma o contenido, el principio de discernibilidad, de concepto de la diferencia se nos escapa. Como la separación que desune el círculo, una cierta tangencia parece aquí a la vez nula e infinita. Otra nota de los *Cuadernos,* en cuanto al origen de la fuente: «... no hay "yo" sin "ti". Cada uno su Otro, que es su Mismo. O bien el Yo es dos —por definición. Si hay voz hay oído. Interiormente hay voz, no hay vista de quien habla. Y quien describirá, definirá la diferencia que hay entre *esta frase misma que se dice y no se pronuncia,* y *esta misma frase que suena en el aire.* Esta identidad y esta diferencia son uno de los secretos esenciales de la naturaleza del espíritu y ¿quién la ha señalado? ¿Quién la ha

* Tachado en el texto francés.

"puesto en evidencia"? Lo mismo para la vista. Creo que el producto de estas posibilidades de doble efecto está en la potencia de motilidad, que nunca se meditará bastante. En ella yace el misterio del tiempo, es decir la existencia de lo que no es. Potencial e inactual» (C. 22, página 304, 1939. Subrayado de Valéry).

Poco tiempo después, siempre en desplazamiento, pero desde dónde, la serpiente una vez más esbozada bajo la forma de círculos dibujados al margen, por la mano de Valéry: «Nada más extraño que este habla "interior", que se oye sin ningún ruido y se articula sin movimiento. Como en circuito cerrado. Todo viene a explicarse y a debatirse en este círculo que se parece a la serpiente que se muerde la cola. A veces el anillo se rompe y emite el habla interna. A veces la comunicación del que nace y del nacido es regular, en régimen, y la distinción no se hace sentir. A veces, la comunicación no es sino retrasada y el circuito interno sirve de preparación a un circuito de intención externa: luego hay emisión a elección.» (C. 24, pág. 99, 1940.)

La diferencia entre habla interna y habla externa sobrepasa, pues, el entendimiento. Ningún concepto puede apoderarse de ella. Su reserva es casi inoída —¿con qué oído lo oiríamos?—, en todo caso indescriptible. Treinta años antes: «¿Cómo escribir racionalmente esta diferencia singular?» (C. 3, pág. 483, 1905)[10]. ¿Cómo escribirla, en efecto, si la escritura, la fonética sobre todo, justamente tiene como función restituir el habla al régimen interior, procurar que el habla efectivamente proferida no sea en su acontecer sino el accidente perdido para la lectura? El régimen, el estar «en régimen» parece, en efecto, asegurar la comunicación «normal» de la fuente consigo misma, circulando así regularmente entre el acontecimiento externo y el acontecimiento in-

[10] «La palabra ext. no difiere de la secreta más que por funciones que se asocian y se coordinan con ella —la pesadez de su inercia y de sus resistencias pasivas, pero la sujección a su mundo más arduo y sólido— más ligado. Toda palabra exterior se reduce a una palabra interior que hace estas funciones auxiliares: O. Es una proyección; Pero inversamente toda palabra int. no puede hacerse exterior» *(ibid.)*. Sobre la relación boca/oído, cfr. entre otros fragmentos, el de C. 24, pág. 107, 1940 (Valéry lo acompaña de croquis) y el trabajo ya citado de M. Lachantre.

El *Calepin* d'un poète, que adjunta un formalismo extremo y un «materialismo verbal» (t. I, pág. 1456), analiza también lo poético a partir del mismo funcionamiento. Por ejemplo: «Así el poeta en función es una espera... Él restituye lo que deseaba, restituye con cuasimecanismos que son capaces de devolverle la energía que le han costado e incluso más (pues, aquí los principios son en apariencia violados). Su oído le habla.

Esperamos la palabra ***inesperada*** —y que no puede ser prevista, sino esperada. Somos el primero en oírla.

¿Oír?, pero es hablar. No se comprende lo que se oye más que si ha sido dicho por uno mismo en el curso de otra causa.

Hablar es oír.

Se trata pues, de una atención de doble entrada. El estado de poder producir lo que es percibido es susceptible de más o de menos, a causa del número de funciones elementales en juego... Tenemos la idea de un aparato reversible como teléfono, o dinamo...» (Ver también a continuación, t. I, pág. 1448.)

terno, confiriendo al origen el aparecer invisible, el ser tranquilo cerca de sí que la mirada se veía negar.

Ahora bien, de nuevo Valéry señala una diferencia tajante: no en la prolación externa que vendría a interrumpir el círculo por accidente, sino ya en la vuelta a sí del circuito: «¿Quién habla, quién escucha [en el habla interior]? No es exactamente el mismo... La existencia de este habla de sí a sí es signo de un corte.» (C. 7, pág. 615, 1920.) El círculo vuelve para anular el corte, y así pues, al mismo tiempo, a sus espaldas lo significa. La serpiente se muerde la cola, esto no supone sobre todo que se reúne en fin sin daño en esta autofelación lograda de la que en verdad hablamos todo el tiempo.

Cortada del fin como del origen, la fuente ya no es más que un efecto de «reacción», o, si se prefiere, de revolución, en un sistema que nunca la habrá obedecido. «Yo me hablo. La acción formulada así sugiere una distinción. Y, en efecto, lo que dice (o muestra) al otro yo, enseña a este algo —o más bien excita una reacción—, que se convierte en origen.» (C. 15, pág. 193, 1931.) Antes: «Relaciones del Yo y del yo*. Si yo me digo algo lo que digo actúa sobre lo que sigue y modifica lo que me diré, se convierte en origen...» (C. 12, pág. 692, 1928.)

Habiendo llegado a ser la fuente —es lo inteligible—, se abre el tiempo como ese retraso del origen sobre sí misma. No es nada distinto. «Lo que te viene a la "mente" —a los labios— te modifica a ti a cambio. Lo que tú acabas de emitir, emite hacia ti, y lo que has producido te fecunda. Al decir una cosa semejante sin haberla previsto, la ves como un hecho extraño, un *origen* —una cosa que tú ignorabas, estabas, pues, retrasado sobre ti mismo...» (C., 12, pág. 24, 1926.) Y en otra parte: «Estamos hechos de dos momentos, y como del *retraso* de una "cosa" sobre sí misma.» («Malos pensamientos y otros», t. II, pág. 885. Subraya Valéry.)

Disponemos así, sobre paradigma, de todos los movimientos por los que Valéry ha podido acorralar la fuente. Y, por la razón misma que acabamos de analizar, ya no tenemos que decidir si este paradigma es un origen y un modelo o un ejemplo entre otros. Acorralar, meterse sobre la pista en la que aguijonear a muerte al vivo es, sin duda, repetir sin fin el indestructible deseo que vuelve a la fuente como a la complicidad o a la implicitud de la vida y de la muerte. En la pureza de la fuente el vivo es el muerto. Pero acorralar es también quitar la ilusión, desalojar todas las preguntas y todos los conceptos del origen. Es descubrir en la fuente la separación de una diferencia alterante.

Entre otros, tres fragmentos en los *Cuadernos*: «Que el cielo os preserve de las cuestiones de origen.» (C. 21, pág. 257, 1938.) «No somos orígenes, pero la ilusión de serlo está con nosotros.» C. 8, pág. 895,

* Utiliza Valery *Je* y *moi*.

1922.) «Algunos van a lo más alejado del *origen* —que es coincidencia de la *presencia* y del acontecimiento inicial— y tratan de ir en esta desviación a encontrar el oro, el *diamante.»* (C. 15, pág. 526, 1931-32. Subraya Valéry.)

Origen de filosofía — La escritura

El origen, coincidencia de la presencia y del acontecimiento inicial. Quizá me dejaría guiar ahora por la pregunta enunciada así: ¿podemos disociar el «acontecimiento inicial» de la presencia? ¿Podemos concebir un acontecimiento inicial sin presencia, un valor de primera vez que no pueda pensarse bajo la forma o la categoría de presencia? ¿Sería esto lo imposible mismo? Y desde este instante, ¿lo imposible para qué, para quién, de acuerdo a qué espacio?

Aquí viene la filosofía.

Valéry dispone toda su lectura de la historia de la filosofía de acuerdo a esta trampa. El filósofo —de él habla Valéry y lo interpela, más que a la filosofía— es el que se agota en vanas preguntas de origen: la ilusión a la vez transcendental y natural, natural puesto que vuelve invenciblemente al oriente, a la «naturaleza», al nacimiento, a la fuente. En todas partes donde interviene la «naturaleza» en el discurso filosófico, es decir, en todas partes, la acosa Valéry con apóstrofes irónicos que nunca la alcanzan sola, sino con todo el cortejo de distinciones o de oposiciones que ella ejerce y ordena[11].

Diseñemos en un esquema esta solicitación crítica del discurso filosófico. Insiste siempre en una crisis del origen.

Valéry recuerda al filósofo que la filosofía se escribe. Y que el filósofo es filósofo en tanto que lo olvida.

La filosofía se escribe, esto conlleva al menos tres consecuencias.

Inicialmente una ruptura con el régimen circular del oírse-hablar, con esta presencia ante sí del sentido en una fuente cuya verdad continuamente vuelve a la fuente. Irreversiblemente algo se pierde, en la escritura, de esta presencia del sentido, de esta verdad que es, sin embargo, el gran, el solo tema del filósofo. Ahora bien, el filósofo escribe contra la escritura, escribe para reparar la pérdida de la escritura, olvidando y negando por ello mismo, al hacer esto, lo que se hace por su mano. Es necesario mantener juntos estos dos gestos. Como a espaldas uno del otro, cooperan, desde el momento en que se interpreta la escritura como lo hace Valéry en este contexto. El filósofo escribe para mantenerse en el círculo logocéntrico. Pero también para reconstituirlo, para interiorizar una presencia continua e ideal de la que sabe, consciente o inconscientemente, poco importa puesto que sufre de todos

[11] Cfr., por ejemplo, *Orientem Versus*, t. II, págs. 1040 y ss., y t. II, págs. 572.

modos su efecto, que ya ha sido rota en la voz misma. La discontinuidad, la demora, la heterogeneidad, la alteridad trabajan ya la voz, produciéndola desde su primer soplo en sistema de marcas diferenciales, o sea en escritura *avant la lettre*. La escritura filosófica viene entonces, literalmente, a llenar esta brecha, a cerrar la compuerta y soñar la virgen continuidad.

De donde el argumento de apariencia paradógica de Valéry que opone el continuo de la escritura, o más bien de lo gráfico, al discontinuo del habla. El filósofo oye volver a la proximidad de la fuente hablante, murmurando más bien su habla interior, y negar que escribe. Asustado por la diferencia en el oírse-hablar, por la escritura en el habla, escribe —sobre la página— para borrar, para olvidar que, cuando habla, el mal de la cifra está ya allí en germen. «Pero la naturaleza del lenguaje es contraria al feliz éxito de este gran esfuerzo que han intentado todos los filósofos. Los más potentes se han consumido en la tentativa de hacer hablar a su pensamiento. En vano han creado o transfigurado ciertas palabras; no han llegado en absoluto a transmitirnos sus estados. Trátese de las Ideas, de la Dunamis, del Ser, del Noumeno, del Cogito o del yo, son cifras, únicamente determinadas por un contexto, y es, pues, en fin, por una especie de creación personal cómo su lector, como ocurre al lector de poetas, da fuerza de vida a obras donde el discurso ordinario es doblegado a expresar cosas que los hombres no pueden intercambiar entre sí, y que no existen en el medio donde suena el habla» (t. I, pág. 1264-5).

Estas cifras filosóficas formalizan la lengua natural y tienden a soldar, por el contrato de su formalidad convencional, una especie de cadena de seguridad, de plenitud casi continua que a veces los hace parecerse a la cosa misma. Tienden a borrar las rupturas, los hundimientos que trabajan el habla y la escritura en lo que se llama la «lengua natural» que también es, ya, una organización diastémica, un sistema de signos «arbitrarios», en todo caso discretos y diacríticos. Ahora bien, ley paradójica que ha sabido reconocer Valéry, cuanto más se formaliza lo gráfico, más se naturaliza. En tanto que artista de la forma, lo que es a los ojos de Valéry, el filósofo todavía sueña con la naturaleza. Podríamos desarrollar aquí el motivo de una crítica de la ilusión formalista que complicaría un poco lo que se considera a menudo como el formalismo de Valéry. La complicación se debe a que la formalidad, lejos de oponérsele simplemente, produce y destruye a la vez la ilusión naturalista, «originalista». Siempre formalizada insuficientemente, todavía demasiado confusa en la lengua natural, en su vaguedad, sus equívocos, su metaforicidad, la escritura filosófica no sostiene la comparación con su modelo: el rigor, la exactitud unívoca de una lengua puramente formal, Valéry acaba de recordar el esfuerzo del filósofo que se agota para hacer hablar a su pensamiento: «Ocurre hoy que, en ciertos casos muy notables, toda expresión por signos discretos arbitrariamen-

te instituidos, es reemplazada por marcas de las cosas mismas, o por transposiciones o inscripciones que derivan directamente de ellas. La gran invención de hacer las leyes sensibles al ojo y como legibles para la vista se ha incorporado al conocimiento, y dobla de alguna manera el mundo de la experiencia con un mundo visible de curvas, de superficies, de diagramas que transponen las propiedades en figuras de las que, siguiendo las inflexiones del ojo, probamos, por la conciencia de este movimiento, el sentimiento de las vicisitudes de un tamaño. Lo gráfico es capaz del continuo del que el habla es incapaz; predomina sobre ella en evidencia y en precisión. Es ella, sin duda, quien le ordena existir, quien le da un sentido, quien la interpreta; pero no es por ella ya por lo que el acto de posesión mental se consuma. Se ve constituir poco a poco una especie de ideografía que tiene como gramática un conjunto de convenciones preliminares (escalas, ejes, redes, etc...)...» (t. I, págs. 1266-7)[12].

La filosofía se escribe, segunda consecuencia, debe, pues, contar con la instancia formal, contar con la forma y no poder sustraerse a ella. «He dicho un día ante los filósofos: la filosofía es un asunto de forma»[13].

Se prescribe entonces una tarea: estudiar el texto filosófico en su estructura formal, en su organización retórica, en la especificidad y la diversidad de sus tipos textuales, en sus modelos de exposición y de producción —más allá de lo que se llamaba en otros tiempos los géneros—, en el espacio también de sus puestas en escena y en una sintaxis que no sea solamente la articulación de sus significados, de sus referencias al ser o a la verdad, sino la disposición de sus procedimientos y todo lo que se coloca en él. En breve, considerar también la filosofía

12 «El vocabulario filosófico ordinario no ofrece este vicio de afectar necesariamente las apariencias de un lenguaje técnico, mientras que las definiciones verdaderamente precisas le faltan no menos necesariamente —pues, no es de definiciones precisas, sino instrumentales (es decir, que se reducen a actos, como mostrar un objeto o realizar una operación). Es imposible asegurarse de que sentidos únicos, uniformes y constantes correspondan a palabras como razón, universo, causa, materia o idea. Resulta muy a menudo que todo esfuerzo por precisar la significación de términos semejantes conduce a introducir, bajo el mismo nombre, un nuevo objeto de pensamiento que se opone al primitivo en la medida en que es nuevo» (t. I, pág. 874).

13 «Quería hablar de los filósofos —y a los filósofos.

»Quería mostrar que les sería infinitamente de provecho practicar esta laboriosa poesía que conduce insensiblemente a estudiar las combinaciones de palabras, no tanto por la conformidad de las significaciones de estos agrupamientos con una idea o pensamiento que se toma como algo que debe ser expresado, como por el contrario por sus efectos una vez formados entre los que se elige.

»En general, se intenta "expresar el pensamiento", es decir, pasar de una forma impura y mezclada de todos los medios del espíritu, a una forma pura, es decir, solamente verbal, y organizada, que se reduzca a un sistema de actos, o de contrastes organizados.

»Pero el arte poética conduce singularmente a considerar las formas puras en sí mismas» (t. I, pág. 1451).

Sobre la escritura y la araña filosófica, cfr. también *Mon Faust* (t. II, pág. 366).

como «un género literario particular», que bebe de la reserva de una lengua, que dispone, fuerza o aparta un conjunto de recursos trópicos[14] más viejos que la filosofía, estamos aquí muy cerca de Nietzsche, pero no nos apresuremos a comparar: «¿En qué se convierte [la filosofía] cuando, acosada, atravesada, sorprendida en cada instante por la furiosa actividad de las ciencias físicas, se encuentra, por otra parte, amenazada en sus hábitos más antiguos, los más tenaces (y acaso los menos lamentables), por los trabajos lentos y minuciosos de los filólogos y de los lingüistas? ¿En qué se convierte: Yo pienso, y en qué se convierte Yo soy? ¿En qué se convierte, o qué vuelve a ser, este verbo nulo y misterioso, ese verbo SER, que ha hecho una carrera tan grande en el vacío? Artistas muy sutiles han extraído de estas sílabas humildes, cuyo desvanecimiento o cuya usura de sus primeros sentidos han permitido la extraña fortuna, un infinito de preguntas y de respuestas.

»Si así, pues, no se tienen en cuenta nuestros hábitos de pensamiento para reducirse a lo que muestra una mirada actual sobre el estado de cosas del espíritu, se observa fácilmente que la filosofía, definida por su obra que es obra escrita, es objetivamente un género literario particular... es preciso que no lo coloquemos demasiado lejos de la poesía...

»Pero estos artistas de los que hablaba se desconocen y no quieren en absoluto serlo. Su arte, no es en absoluto como lo es el de los poetas, el arte de abusar de la resonancia de las palabras; especula con una especie de fe en la existencia de un valor absoluto y aislable de sus sentidos. ¿Qué es la realidad?, se pregunta el filósofo; y ¿qué es la libertad? Se pone en el estado de ignorar el origen a la vez metafórico, social, estadístico de estos nombres, cuyo deslizamiento hacia sentidos indefinibles va a permitirle hacer producir a su espíritu las combinaciones más profundas y más delicadas» (t. I, págs. 1255-6)[15].

Quizá podría anunciar más abajo en qué la necesidad crítica de esta estética, de este formalismo, o de este convencionalismo, si se atuviera uno a ello de otra manera que por insistencia controlada y reacción estratégica calculada, correría el riesgo de reconducirnos tan seguramente hacia los lugares en cuestión.

[14] «Pero la literatura hasta aquí ha considerado poco, que yo sepa, este inmenso tesoro de asuntos y de situaciones... ¿Qué hacer de esos términos que no se pueden precisar sin recrearlos? ¿Pensamiento, espíritu, razón, inteligencia, comprehensión, intuición o inspiración?... Estos nombres son uno tras otro un medio y un fin, un problema y una solución, un estado y una idea; y cada uno de ellos, en cada uno de nosotros, es suficiente o insuficiente, según la función que le otorga la circunstancia. Ustedes saben que entonces el filósofo se hace poeta, y a menudo gran poeta; nos toma prestada la metáfora, y, por magníficas imágenes que le debemos envidiar, convoca toda la naturaleza a la expresión de su profundo pensamiento.»

«El poeta no es tan feliz en sus tentativas de la operación recíproca» (t. I, pág. 797).

«La Filosofía se reduce a una lógica y a una teórica o poética» (C., 8, pág. 911, 1922) (Cfr. también, *Léonard et les philosophes* en su conjunto (t. I, págs. 1234 y ss.).

[15] Cfr. también t. I, pág. 1453; y sobre la prosa como borradura de la metáfora, página 1450.

La filosofía se escribe —tercera consecuencia— desde el momento en que sus operaciones y sus formas ya no son solamente orientadas y vigiladas por la ley del sentido, del pensamiento y del ser, en la verdad que habla para decir Yo lo más cerca posible de la fuente o el pozo.

De este propósito como de su simulacro, es aquí ejemplar Descartes. Valéry no deja de interrogarlo, no lo abandona nunca; y si su lectura puede parecer al menos desigual a los historiadores de la filosofía, esto no era imprevisible para Valéry, que lo interpretó con antelación. Nos inquietaremos poco por ello.

¿Cuál es la operación del Yo en el Cogito? Asegurarse de la fuente en la certeza de una presencia para sí invencible, aunque sea en la figura —siempre paterna nos dice Freud— del diablo. Se gana un poder[16] esta vez en el curso de un movimiento de gran estilo que corre el riesgo de enunciarse y de escribirse. Valéry sugiere enseguida que la «verdad» es la última preocupación de Descartes. Las palabras «verdad» y «realidad» están una vez más entre comillas, avanzadas como efectos de lenguaje y simples citas. Pero si el «Yo pienso luego existo» «no tiene ningún sentido»[17], así pues *a fortiori* ninguna verdad, «tiene un gran valor», y como el estilo «toda característica del hombre mismo». Este valor es el de un abuso de autoridad, de una afirmación casi arbitraria de dominio a través del ejercicio del estilo, la impresión egotista de una forma, la estratagema de una puesta en escena bastante poderosa para pasar de la verdad, que se atiene a la verdad en menor medida que la tiende como una trampa donde generaciones de fetichistas serviles vendrán a dejarse coger para reconocer al mismo tiempo la ley del maestro, del yo René Descartes.

Valéry hace hincapié en el estilo: «Es eso lo que yo creo ver en el

[16] En otra parte, la filosofía es precisamente considerada como la pérdida del poder; al menos no conduce «a la institución de ningún poder» (t. I, pág. 1256).

[17] «Voy a arriesgarme aquí mucho. Digo que se puede considerarla desde otro punto de vista completamente distinto y pretender que esta breve y fuerte expresión de la personalidad del autor no tiene ningún sentido. Pero también digo que tiene un gran valor, toda característica del hombre mismo.

»Digo que *Cogito ergo sum* no tiene ningún sentido, pues, esta palabrita *Sum* no tiene ningún sentido. Nadie tiene ni puede tener la idea o la necesidad de decir "Yo soy", a menos de ser tomado por muerto y de protestar que no lo es; todavía se diría Estoy vivo, pero bastaría con un grito o con el menor movimiento. No: "Yo soy" no puede enseñar nada a nadie y no responde a ninguna pregunta inteligible. Pero esta palabra responde aquí a otra cosa, sobre la que me explicaré enseguida. Además, ¿qué sentido atribuir a una proposición, cuya negativa expresaría el contenido tanto como a sí misma? Si el "Yo soy" dice algo, el "Yo no soy" no dice ni más ni menos» (pág. 825, cfr. también pág. 389). En el *Discours aux Chirugiens* (t. I, pág. 916), Valéry acompaña con la formula «Unas veces pienso y otras veces soy».

He propuesto en otra parte una interpretación de la equivalencia «Yo soy»: «yo estoy vivo»: «yo estoy muerto», conducida desde un punto de vista muy diferente, esta interpretación me parece cruzarse, sin embargo, con la de Valéry. Cfr. *La voix et le phénomène*, págs. 60 y 108.

Cogito. Ni silogismo, ni incluso significación literal; sino un acto reflejo del hombre, o más exactamente el resplandor de un acto, de un abuso de autoridad. Hay en un pensador de esta potencia una política interior del pensamiento y una exterior, y se hace una especie de razón de Estado contra la que no prevalece nada... Nunca, hasta él, se había expuesto un filósofo tan deliberadamente, sobre el teatro de su pensamiento, mostrando su persona, osando el Yo durante páginas enteras; y como lo hace él sobre todo, y en un estilo admirable, cuando redacta sus *Meditaciones*... Acabo de decir: estilo admirable...» (t. I, página 825.)

Valéry asocia más abajo —y en otra parte— el estilo con el «timbre» de la voz. Descartes no ha podido afirmarse, plantear su dominio, más que «mostrando su persona», exponiéndose sobre un teatro, poniéndose en escena y en juego, «osando el Yo». Y se trata desde entonces del estilo de su escritura y del timbre de su voz.

¿Cómo reunir estas proposiciones? ¿Se dirá que Descartes logró, por lo inimitable de su texto (timbre y estilo), imponer la fuente, restituir esta presencia del origen tan despiadadamente descartada por el juego de la significación?

De ninguna manera, y este es el riesgo de la puesta en juego. Para comprenderlo, es preciso recordar que los conceptos de estilo y de timbre tienen una definición rigurosa en los análisis de Valéry. El timbre de voz marca con su irremplazable cualidad el acontecimiento del lenguaje. Importa más, en este sentido, que la forma de los signos y el contenido del sentido. No se resume aquí en todo caso nunca, la forma y el contenido que al menos tienen en común el poder ser repetidos, imitados en su identidad de objeto, es decir, en su idealidad. «Así pues, en lo que a ustedes respecta, me basta con verlos hablar, con oír su timbre y sus ataques de voz. La manera de hablar dice más que lo que se dice... El fondo no tiene ninguna importancia... esencial. —Es curioso. Es una teoría de la poesía» (t. II, pág. 273). Numerosas notas de los *Cuadernos* lo confirmarían. Negándose a la substitución, ¿no es el timbre del orden del acontecimiento puro, la presencia singular, el brotar mismo de la fuente? Y el estilo, ¿no es en la escritura el equivalente de esta vibración única? Si hay un acontecimiento poético, suena en el timbre; si hay un acontecimiento literario, se inscribe por el estilo. «La literatura, el estilo —es escribir lo que suplirá a la ausencia del autor, al silencio del ausente, a la inercia de la cosa escrita» (C. 12, pág. 10, 1926). Esta proposición y otras[18] del mismo tipo parecen muy clásicas y, sin duda, lo son hasta cierto punto: el estilo, que suple al timbre, tiende a repetir el acontecimiento de presencia pura, la singularidad de la fuente presente en lo que produce, suponiendo todavía que la unidad de un timbre —desde el momento en que es identificable— tenga alguna vez

[18] Sobre voz, escritura, literatura, cfr. también t. II, pág. 549.

la pureza de un acontecimiento. Pero, si el estilo suple al timbre, nada puede, parece, suplir su intercambio único, nada puede repetir el acontecimiento puro que constituyen, si al menos hay algo como la pureza de un estilo y de un timbre, lo que para mí sigue siendo toda una hipótesis.

Pero, si hay un timbre y un estilo, ¿concluiremos, sin embargo, que la fuente se presenta aquí?

En absoluto. Y es por lo que *Yo* se pierde, o en todo caso se expone en la operación de dominio. El timbre de mi voz, el estilo de mi escritura, es lo que para (un) yo no habrá estado nunca presente. Yo no oigo ni reconozco el timbre de mi voz. Si mi estilo se marca, es sólo sobre una cara que me es invisible, ilegible. Nada de *speculum:* yo soy ciego a mi estilo, sordo a lo más espontáneo de mi voz. Es, para retomar la fórmula de más arriba, y volverla hacia una monstruosidad lexicográfica, el brotar de la fuente[19]. Lo espontáneo no puede surgir como inicialidad pura del acontecimiento más que a condición de no presentarse a sí mismo, en esta condición de pasividad inconcebible e irrelevable donde nada puede presentarse a sí mismo. Exigimos aquí una lógica paradoja del acontecimiento como fuente que no puede presentarse, alcanzarse. El valor de acontecimiento es acaso indisociable del de presencia, sigue siendo en todo rigor incompatible con el de presencia para sí.

[19] Una vez más, es preciso, pues, disociar el valor del origen del valor de fuente. «Es preciso remontar a la fuente —que no es el origen. El origen es, en todo, imaginario. La fuente es el hecho del lado del que se propone lo imaginario: el agua brota aquí. Por debajo, no sé lo que tiene lugar» (c. 23, pág. 592, 1940).

Por debajo yo no sé lo que tiene lugar. Sin poder seguir aquí toda la implicación, señalemos lo que, en el *tropo,* retiene y deja aflorar lo más extraño bajo lo más familiar *(heimlich/umheimlich).* Dos ejemplos, citados como ejemplo en sí mismos: 1) «Cuando, queriendo explicar la generación de las operaciones del alma, decís, monseñor, que toman su fuente en la sensación, y que la atención se arroja sobre la comparación, la comparación en el juicio etc., comparáis todas estas operaciones con ríos, y esas palabras fuente y se arroja son *tropos,* que hacen su pensamiento de una manera sensible. Empleamos este lenguaje en todas las ocasiones que se presentan, y vos experimentáis todos los días lo propio que es para iluminaros.» (Condillac, *De l'art d'écrire,* L., 11, cap. VI.) Se habrá notado, entre otras cosas, que aquí la fuente es un *tropo* y una comparación que es posible, no en la fuente de las operaciones, sino en un momento en sí mismo determinado, derivado de su trayecto (de lo comparado): la comparación. 2) «Compare: *Los Zecks* son todos *heimlich.* ¿Qué entiende usted por *heimlich?* —«Bueno... me producen el efecto de una fuente enterrada *(zugegrabenen Brunnen)* o de un estanque seco. No se puede pasar por encima sin tener siempre la impresión de que el agua podría hacer una reaparición un día». Llamamos a esto el *unheimlich,* Freud, *Das Unheimliche,* G. W., XII, pág. 234.

Oírse es la experiencia más normal y la más imposible. Podríamos concluir de ello inicialmente que la fuente siempre es otra y que el que se oye, no oyéndose a sí mismo, viene siempre de otra parte, de fuera y de lejos. El señuelo del yo, de la conciencia como oírse-hablar consistiría en soñar una operación de dominio ideal, idealizante, que transforma la hetero-afección en auto-afección, la heteronimia en autonimia. En este proceso de apropiación se instalaría de algún modo un «régimen» de alucinación normal. Cuando yo (me) hablo sin mover la lengua ni los labios, creo oírme entonces que la fuente es otras; o creo que somos dos, mientras que todo ocurre «en mí». Apoyada por una historia muy antigua, que atraviesa todos los relevos de la relación consigo (chupeteo, masturbación, que toca/tocado, etc.), esta posibilidad de doble alucinación «normal» me permite hacerme oír lo que deseo oír, creer en la espontaneidad de este poder que prescinde de todo el mundo para darse gusto. Valéry leyó quizá la esencia del poder poético. El «Calepino* de un poeta» se abre con estas palabras: «Poesía. ¿Es imposible, mediante el tiempo, la aplicación, la sutileza, el deseo, de proceder por orden para llegar a la poesía? ¿Acabar por oír precisamente lo que se deseará oír, por una hábil y paciente conducta de ese mismo deseo?» (t. I, pág. 1447).

En un momento de la historia se ha dejado, por razones que hay que analizar, de considerar al poeta como la presa de una voz extraña, en la manía, el delirio, el entusiasmo o la inspiración. La «alucinación» poética es entonces acogida a título del «régimen»: simple elaboración del oírse-hablar, intercambio regulado, normatizado, del mismo y del otro, en los límites tolerados por una especie de organización general, de sistema individual, social, histórico, etc.

Pero ¿qué ocurre cuando esta organización, en parte todavía intolerante, acusa la alucinación «propiamente dicha», la anormal? ¿Qué ocurre cuando alguien, por ejemplo, es el único que oye voces y percibe como fuente extraña lo que procede, se dice, de su propio interior? ¿Se puede resolver este problema como el del poeta? ¿Podemos contentarnos con decir que, en suma, puesto que la fuente es transcendentalmente otra, esta alucinación es también normal, poco más o menos, exageración que apenas pone al desnudo esa verdad que sería la heterogeneidad esencial de la fuente?

Se anuncia aquí la cuestión del psicoanálisis. En uno de los *Cuadernos* de 1918-21, a propósito del discurso silencioso, anotaba Valéry: «Esta voz (morbosamente) puede hacerse completamente extraña» (C. 7, pág. 615, 1920). Y en el curso de un análisis que sistemáticamente se

* *Calepin* es un diccionario latino (del diccionario de Ambroise Calepin, siglo XVI), pero también se utiliza para referirse a un cuaderno de notas. (*N. del T.*)

comparará, hasta el detalle, con el de las Memorias del presidente Schreber por Freud, desliza Valéry sin detenerse, una alusión al padre de Svedenborg. Luego descartando, como Freud, la hipótesis de un puro desorden delirante, se pregunta: «¿Cómo es posible un SVENDEBORG?» Explicitando su pregunta, podría hablar más o menos de Schreber: «¿Qué hay que suponer para considerar la coexistencia de las cualidades de un sabio ingeniero, de un funcionario eminente, de un hombre a la vez tan sabio en la práctica y tan instruido en todas las cosas, con las características de un iluminado que no vacila en redactar, en publicar sus visiones, en hacerse pasar por visitado por los habitantes de otro mundo, por informado por ella y como quien vive una parte de su vida en su misteriosa compañía?» (t. I, pág. 878.)

Valéry debe admitir que, si la fuente siempre es otra, la alteridad de la fuente, en el caso del místico o del alucinado, es otra alteridad; ya no es la que divide y constituye «normalmente» el yo, si puede decirse, si bien la noción de normalidad como en Freud aparece a Valéry aquí como «sumaria y demasiado simple». Toma en consideración, así pues, este heterogéneo aumento de alteridad. Y la palabra «fuente» se le impone varias veces.

En régimen «normal», el yo controla la distinción entre una alteridad interna, de alguna forma, y una alteridad externa. Sobre todo, no transforma «desviaciones» que puede «atribuir» a un «origen íntimo y funcional» (pág. 875) en fuente absolutamente externa. Reconoce lo que procede de su propio deseo. «El místico siente, por el contrario, la exterioridad o más bien la extrañeza de la fuente de las imágenes, de las emociones, de las palabras, de los impulsos que le alcanzan por vía interior» (pág. 876. Subraya Valéry). La cuestión se convierte entonces en la de esta alienación de la fuente, el hacerse-exterior de una fuente íntima: «¿Cómo concebir que un hombre como Svendeborg, es decir, profundamente cultivado... haya podido no discernir la acción misma de esta mente en las producciones de imágenes, de admoniciones o de "verdades" que le venían como de una fuente secreta?» Y, por supuesto, Valéry reconduce también estos fenómenos de alienación o de alteración de la fuente a un cierto deseo de Svedenborg: «éste recibe de una "fuente exterior" aquello por lo que siente un "deseo intenso" (página 879)[20].

Pero no hay aquí más que el principio de una descripción. Nada permite explicar una vez más la diferencia entre el estado del alucinado o el místico y, por ejemplo, el del poeta, incluso el de cualquiera que acaba «por oír precisamente lo que se deseaba oír». Ahora bien, Valéry sabía que la experiencia de Svendeborg no era homogénea con la experiencia «poética», incluso a la experiencia de la alteridad de la fuente

[20] Es el análisis que propone Valéry del «signo» de Svedenborg. Y, en este caso al menos, excluye la hipótesis de «un largo embuste de gran estilo» (pág. 878).

«en régimen». Lo reconoce claramente y va a señalar incluso que los «acontecimientos "subjetivos" propiamente alucinatorios» contados por Svendeborg «no se reducen ni a la vision mística, ni a la existencia reconocida de un cierto Signo» (pág. 880).

El implexo* (cuestión de los formalismos): Nietzsche y Freud

En este punto, dejando de describir, pero renunciando a explicar, propone Valéry en sus tres últimas páginas un discurso puramente negativo y polémico que se resume, en el nombre de lo inefable, en una objeción de principio contra toda hipótesis de tipo psicoanalítico. El nervio de la argumentación es el siguiente: no se puede acceder a estos fenómenos de alucinación o de onirismo sino a través de un discurso narrativo, una cadena verbal, discreta, relacional, de descripciones a destiempo, de transcripciones, de traducciones de transcripciones, etc., que dejan siempre fuera de alcalce la experiencia misma, «lo que no se puede nombrar» (pág. 88. Subraya Valéry). Y, antes de concluir sobre lo que él denomina dudosamente «el Misterio Svendeborg», había escrito: «Es porque yo estoy muy lejos de confiarme a los pretendidos análisis de los sueños que están tan de moda hoy, donde parece que se haya forjado una nueva Clave de los Sueños» (pág. 881).

Se impone aquí la cuestión del psicoanálisis. Todos los motivos sobre los que he insistido, y otros más, concilian hasta cierto punto, en todo caso en su principio, los análisis de Valéry y los de Freud: redefinir el yo y la conciencia como efectos en un sistema, desarrollar la lógica de un narcisismo primario en relación con una pulsión de muerte, interesarse sistemáticamente en todo lo que escapa al control de la vigilia (la meditación de Valéry sobre el sueño fue incesante), etc. Se podría perseguir muy lejos la correspondencia de los dos textos. Que yo sepa, Freud no leyó a Valéry y, como no es su aniversario, dejo en suspenso la cuestión de saber por qué y sobre todo si es excusable por ello. ¿Pero por qué ha rechazado tan nerviosamente el psicoanálisis Valéry? ¿Por qué se ha precipitado con el argumento de lo innombrable que habría podido oponer tan sumariamente a toda ciencia? La connotación de nerviosismo, de precipitación, de crispación no es asignificativa. Valéry habría podido avanzar argumentos, manifestar su desacuerdo, plantear cuestiones epistemológicas, diferenciar sus críticas, interrogar con vigilancia lo que entonces podía percibir del psicoanálisis: no lo ha hecho más que oponiendo su punto de vista formalista —que aquí produce así un efecto de oscurantismo— a lo que él consideraba

* *Implexo* (del latín *implectere)* se dice de un concepto que no se puede reducir a un esquema. *(N. del T.)*

como el punto de vista semántico, «significativo» de Freud sobre el sueño[21]. Pero ¿por qué hablar de la «tontería» de Freud? ¿Por qué multiplicar los sarcasmos contra los que él llama «Freud & Cía»? Lo que más frecuentemente le pone fuera de sí es la insistencia sobre la sexualidad; y sin saber, querer o poder saber que el «sexualismo» de Freud es mucho más complejo y problemático de lo que parece, Valéry se enfurece a menudo, perdiendo, por así decir, la testa[22], ante lo que él llama «porquerías». A menos que en alguna parte, lo fuerte del señor Testa, su fría y pura intelectualidad («La tontería no es mi fuerte») se construya para resistir a una cierta «tontería» psicoanalítica. Podremos releer también la *La idea fija* a la vista de este rumbo y de esta negativa; indicaré dentro de un instante la razón. A propósito de los sueños y del psi-

[21] Por ejemplo: «Hace siglos que no me ocupo del sueño. Después, vinieron las tesis de Freud y Cía. que son completamente diferentes —puesto que es la posibilidad y los caracteres intrínsecos del fen. [fenómeno] lo que me interesa; y a ellos, su significación, su relación con la historia del sujeto— de lo que no me preocupo.» Valéry acababa de escribir: «El niñito de dos años es transparente. Sus impresiones, su psique y sus actos no tienen, sino muy poco fundamento» (C. 19, pág. 456, 1936).

«Mis teorías del sueño son completamente opuestas a las del momento. Son completamente "formales", y éstas son completamente "significativas". (C. 17, pág. 766, 1935.) «Ahora bien, me inclino a pensar que estas palabras no tienen ningún sentido, que es inútil buscárselo, vano dárselo. Y los actos reflejos del que duerme no son, sino respuestas lineales. El que duerme se descarga por el cerebro como por los miembros —sin pasado ni futuro— sin aditividad. En mi opinión es un error abordar los sueños por lo significativo» (*ibid.*, pág. 771). Cfr. también pág. 770 y todo el capítulo «Le rêve et l'analyse de la conscience», en *L'analyse de l'esprit dans les Cahiers* de Valéry, por Judith Robinson, Corti, 1963, este error semantista, si así puede decirse, es lo que, a ojos de Valéry, priva al psicoanálisis de toda cientificidad, si no de toda eficacia: «Si las teorías de Freud tienen un valor terapéutico, es una gran probabilidad que no tengan valor científico» (C. 11, pág. 476, 1926). «Hay autores (y así pues, teorías a su servicio), cuyas obras conscientemente fundadas sobre el inconsciente son, en fin, comparables al Mercado de pulgas» (C. 17, pág. 515, 1934).

Como esto es inevitable en esta situación de desconocimiento, Valéry que se dice «el menos freudiano de los hombres» (citado por Robinson, *op. cit.*, pág. 105), avanza a veces enunciados que Freud no habría simplemente rechazado en el mismo momento en que se cree poder oponérselos. Así: «Las teorías [de] Freud repugnan a mi razón que querría que en los sueños las ideas de las cosas más insignificantes en la vigilia desempeñen un papel igual al desempeñado por las cosas que han conmovido o que más conmoverían» (C. 11, pág. 621, 1925-26).

[22] Más bien que jugar sobre la palabra *testis*, citemos algunas líneas de *Pour un Portrait de Monsieur Teste:* «El Señor Testa es el testigo.

»Lo que en nosotros es producción de todo y por tanto de nada —la reacción misma, la regresión hacia sí...

»*Conscious*-Teste, Testis.

»Supuesto un observador "eterno", cuyo papel se limita a repetir y remontar el sistema en el que el Yo es esa parte instantánea que se cree el Todo.

»El Yo nunca se podría comprometer si no creyera —ser todo.

»De repente la *suavis mamilla* que toca se convierte en una cosa reducida a lo que es.

»El sol mismo...

»"La tontería" se hace sentir. Tontería, es decir, particularidad opuesta a la generalidad. "Más pequeño que" se hace el signo terrible del espíritu» (t. II, pág. 64).

«La partida jugada con uno mismo... Lo esencial es contra la vida.» (*Quelques pensées de Monsieur Teste,* t. II, págs. 68 y 73.)

coanálisis, se destaca en particular esto: «—¡Querido mío, ya es suficiente con estas historias, con todas esas porquerías... Ya me han saciado de narcosis incestuosas!» (t. II, pág. 223). Y las «Palabras que me conciernen» cierran la puerta a Proust y a Freud con una negación redoblada la muestra aquí con análisis «absurdos» a los que en otra parte reprochó el ser demasiado «significativos»: «¡No, no! ¡No me gusta en absoluto volver a encontrarme en espíritu sobre los viejos caminos de mi vida. No seré yo quien busque el Tiempo perdido! Todavía menos aprobaré esos absurdos análisis que inculcan a las gentes los jeroglíficos más obscenos, que ya habrían compuesto en el seno de su madre» (t. II, pág. 1506). Y en los *Cuadernos,* a propósito del amor: «¿Qué hay más tonto que las invenciones de Freud sobre estas cosas?» (C., 22, página 201, 1939.)

Dejo de lado aquí dos cuestiones. No es que las juzgue sin interés o sin pertinencia, pero podrían, en el poco tiempo que nos ha sido dado aquí, distraernos de una lectura que parece más urgente. No se tratará, en primer lugar, de improvisar, amañando algo que podría parecer un psicoanálisis de la resistencia de Valéry al psicoanálisis. En las condiciones en que sería hecho, sería muy ingenuo y caería más allá del texto de Valéry, de los problemas que elabora, de las cuestiones que plantea a un psicoanálisis del texto, a un psicoanálisis en el texto, los dos muy lejos de estar articulados o que no podrán serlo más que para transformarse medianamente. No se tratará, en segundo lugar, de un análisis histórico que explique por qué Valéry no podía, en esta fecha, leer a Freud[23], leerlo como lo leemos nosotros ahora o lo leeremos en lo sucesivo. Sería preciso tomar en consideración un gran número de elementos, el estado de la traducción y de la introducción de Freud en Francia y en otras partes, un tejido general de resistencias, su relación con un cierto estado de la teoría freudiana, la heterogeneidad del texto psicoanalítico en general, etc. No es seguro que Valéry haya participado solamente en esta cerrazón, incluso que simplemente la haya consolidado. Su trabajo, la atención al lenguaje, a la retórica, a la instancia formal, a las paradojas del narcisismo, su desconfianza respecto a un semantismo ingenuo, etc., han contribuido sin duda, aunque pertenece en todo caso a toda una ola de fondo que ha producido, después de la guerra, una cierta relectura de Freud. En cuanto a la ironía hacia el «modo» psicoanalítico, la precipitación ingenua hacia un semantismo mono o pansexual para juegos de salón parisino o futilidades literarias (Valéry pensaba entonces, sobre todo, en los surrealistas), nada parece menos anti-freudiano, aunque haya pensado en ello el mismo Valéry, y nada es sin duda más necesario.

Habiendo reservado estas dos cuestiones, nos preguntaremos en qué conceptos y en qué señales internas se reconocen, en el sistema

[23] Cfr. Judith Robinson, op. cit., pág. 105, núm. 2.

textual de Valéry, un cierto reparto y un cierto conflicto de fuerzas entre dos operaciones críticas, en el punto más agudo y más inédito de dos discursos necesariamente heterogéneos en sí mismos: el de Valéry y el de Freud.

Debemos contentarnos aquí con lo más sistemático. Sin pretender determinar así un centro en el texto de Valéry, sin definir un punto cerrado que todo hace improbable en un trabajo poderoso, abierto, sin cesar cuestionador, me arriesgaría, no obstante, a localizar un concepto e incluso una palabra que no me parece contradecir en nada lo que he leído. Se trata de un centro de gran densidad económica, el cruce de una gran circulación más bien que un principio teológico. Implicado en todas partes, nunca sorprendido ni excedido, este centro parece traer todo a él como a una fuente. Se sentirán así enseguida tentados de acusarme; ¿no va usted a reducir un texto a su centro temático o semántico, a su verdad última, etc.? Alegaré la forma singular de esta palabra-concepto que señala justamente una implicación que no es una, una implicación que no se puede reducir a algo simple, una implicación y una complicación de la fuente que no se podría desimplicar de una cierta manera: es el IMPLEXO.

El implexo: lo que no puede ser simple. Señala el límite de toda reducción analítica al elemento simple del punto. Implicación-complicación, complicación de lo mismo y de lo otro que no se deja deshacer nunca, divide o igualmente multiplica al infinito la simplicidad de toda fuente, de todo origen, de toda presencia. A través de las numerosas variaciones y transposiciones contextuales a las que somete Valéry este concepto, se encuentra siempre dibujada una misma estructura: la imposibilidad para un presente, para la presencia de un presente, de presentarse como una fuente: simple, actual, puntual, instante. El implexo es un complejo del presente que envuelve siempre al no-presente y el otro presente en la apariencia simple de su identidad aguda. Es la potencialidad o más bien el poder, la *dynamis* y la exponencialidad matemática del valor de presencia, de todo lo que él sostiene, es decir de todo —lo que es. Entre tantas citas posibles, insistamos sobre *La idea fija*. Se trata del presente y de lo que la «opinión pública», es decir, la filosofía, discierne como pasado, presente, futuro: «Pinchen la punta del Presente sobre el instante actual... Engendran el Presente del Presente que expresan así: Estoy haciendo... Engendran el Futuro del Presente: estoy a punto de... Y así sucesivamente... El Presente del Presente del Presente, El Presente del Futuro del Pasado del Pasado... *Et caetera*... Podríamos refinar... Un matemático podría... Ustedes exponencian ya sólo... En resumen, entiendo por el implexo, aquello en lo que somos eventuales...» (t. II, págs. 235-6).

Este valor de eventualidad describe el juego del concepto. El implexo, no-presencia, no-conciencia, alteridad replegada en el brotar de la fuente, envuelve lo posible de lo que todavía no es, la virtual capaci-

dad de lo que presentemente no es en acto. «—... ¿Y entonces, la palabra, el nombre?...—. Llamo a toda esta virtualidad de la que hablamos, el IMPLEXO... El implexo no es actividad. Todo lo contrario. Es capacidad» (pág. 234).

Esta no-conciencia o esta no-presencia, esta no-simplicidad es lo mismo que aquello que actualmente no es, es homogénea a la conciencia presente, incluso a la presencia para sí cuya virtualidad dinámica abre. Aunque su explicación sea el límite imposible, se refiere a la percepción o a la conciencia de sí como la potencia al acto. Pertenece al mismo sistema que lo que permanecería, en el límite, replegado siempre en ella. Un sistema semejante recubre el del filosofema clásico de *dynamis*.

Este límite es precisamente el que parece pasar entre la crítica de Valéry de la conciencia y el psicoanálisis freudiano. El inconsciente, lo que Freud denomina así, no es una conciencia virtual; su alteridad no es homogénea a la alteridad en el implexo. El brotar es aquí otro completamente distinto. Y la operación que llama Freud la represión que parece no tener ningún lugar específico en el análisis de Valéry, introduciría, si existe algo semejante, una diferencia irreductible a la de lo virtual y lo actual; incluso si esta virtualidad debe seguir siendo un implexo indescomponible. Es lo que, desde el principio, separaría el análisis de Svedenborg del del presidente Schreber.

¿Pero enseñaría algo a Valéry? Sabía bien que éste era el lugar de su resistencia al psicoanálisis. Si he elegido quedarme en *La idea fija*, es porque todo parece edificado alrededor de ese centro como de un sistema de fortificaciones impenetrable al psicoanálisis. El implexo representa su pieza maestra. Desde este fuerte, arrojar al psicoanálisis del lugar de donde procede, es decir, del mar, al mar, movimiento que para Valéry no podía ser simple, esta parece ser a veces la operación obsesiva de la *Idea fija* misma. Cuando propone el interlocutor, el imprudente, «ahondar el implexo», arriesgando incluso una aproximación entre el implexo y el inconsciente, se amenaza simplemente con arrojarlo al mar. Todas las críticas que se han dirigido al psicoanálisis, en Francia, desde hace cincuenta años, encuentran aquí su recurso: «... Es preciso ahondar el implexo. Pero, dígame un instante: ¿no se reduce su implexo a lo que el vulgo, el común de los mortales, el público tosco, los filósofos, los psicólogos, los psicópatas —la plebe en fin—, los No-Robinson, llaman buena y simplemente el Inconsciente o el Subconsciente?

«—¿Quiere usted que lo arroje al mar?... Sabe usted que odio estas palabrotas... Y además no es en absoluto lo mismo. Ellos entienden para sí no sé qué competencias ocultas —y, a veces, pequeños personajes más listos que nosotros, muy grandes artistas, muy fuertes en acertijos, que leen el porvenir, ven a través de las paredes, trabajan de maravilla en nuestras bodegas...» (pág. 234.)

Definiendo inmediatamente después el implexo como virtualidad y capacidad general («de sentir, de reaccionar, de hacer, de comprender...», etc.), es verdad que Valéry añade a la cola de la lista la «capacidad de resistencia»: «es necesario añadir aquí nuestra capacidad de resistencia».

No nos preguntaremos cuál es el sentido de esta resistencia antes de haber destacado que aquello a lo que entiende resistir Valéry, es precisamente el sentido. Lo que reprocha él al psicoanálisis, no es interpretar de esta u otra manera, es simplemente interpretar, ser una interpretación, interesarse ante todo en la significación, en el sentido, y en alguna unidad de principio —aquí sexual,— del sentido. Le reprocha ser una «simbólica» —así es como lo denomina él— un hermeneutismo, un semantismo. Desde este momento ¿no hay un lugar en que todo el formalismo poético y lingüístico de Valéry, su crítica tan necesaria de la espontaneidad tematista o semantista, en literatura y en otras partes, toda la ironía con la cual ha dejado estupefactos los prejuicios del sentido, del fondo, del sujeto, del contenido, etc., vienen a articularse sistemáticamente con este rechazo compulsivo y obstinado del psicoanálisis, que opera lo más cercano posible de él mismo, contra él? ¿No había en el sentido, en tanto que es trabajado y después constituido por la represión, algo con lo que no era necesario sobre todo tener nada que ver? ¿Algo que era necesario devolver formalmente al mar?

De esta hipótesis no concluiría yo sobre todo que el formalismo crítico de Valéry se halle descalificado. Algo sigue siendo necesario en él y debe ser mantenido, me parece, contra todos los semantismos precríticos. Los discursos psicoanalíticos que conocemos están lejos de estar exentos de ello. Acaso tocamos aquí un límite donde la oposición de la forma y del sentido, con todas las reparticiones que a ella se ordenan, pierde su pertinencia y pide una elaboración completamente distinta.

Ésta pasa por la relectura de todos estos textos, por supuesto, y de algunos otros. Requiere que uno se coja los dedos por ejemplo, sin volver alrededor de su forma, que se describa la ley de sus conflictos internos, de su heterogeneidad, de sus contradicciones, que no se eche sólo un vistazo de esteta sobre el discurso filosófico que en sí lleva la historia de las oposiciones en las cuales se desplazan, a menudo a ciegas, no sólo el formalismo crítico, sino también la hermenéutica psicoanalítica.

Como Nietzsche, reinterpretar la interpretación.

He adelantado que Nietzsche era acaso la otra fuente descartada de Valéry. Todo habría debido reconducirlo a ello: la desconfianza sistemática con respecto de todo lo que toca a la metafísica, la mirada formal sobre el discurso filosófico, el concepto de filósofo-artista, las cuestiones retóricas y filológicas planteadas a la historia de la filosofía,

la sospecha ante los valores de verdad («convención bien aplicada»[24]), de sentido y de ser, de «sentido del ser», la atención a los fenómenos económicos de fuerza y de diferencia de fuerzas, etc.

Valéry, sin duda, ha sentido esta proximidad, quizá demasiado grande. Estaba preparado para asociar Nietzsche a Poe (t. I, pág. 1781). Y, sin embargo, en algunas cartas (cfr. por ejemplo, t. I, pág. 855), después de haberle rendido homenaje, explica por qué Nietzsche le «chocaba», le «irritaba» (es a menudo su reacción a la filosofía). En el curso de una argumentación bastante sumaria, acusa a Nietzsche de ser «contradictorio», «metafísico», y de «querer hacer una filosofía de la violencia». En otra parte, compone en forma de parodia una falsa carta de Nietzsche marcada, si puede decirse, con el acento teutón, en la cual lo serio más empalagoso, también el más solícito, parece inclinarse del lado de Valéry (t. I, págs. 1781-83).

¿Por qué el señor Testa se pone otra vez nervioso? ¿Por qué no ha querido Valéry, no ha podido querer leer a Nietzsche? ¿Lo juzgaba amenazador? Y ¿por qué? ¿Demasiado próximo? Y ¿en qué? Estas dos hipótesis no se excluyen más que el pro al contra. ¿No ha rechazado Valéry a Nietzsche por la misma razón que le hizo rechazar a Freud?

Es lo que pensaba Freud, que estaba bien situado para saberlo. Freud sabía con antelación que, si Valéry no podía reconocer a Nietzsche, es porque Nietzsche se parecía demasiado a Freud. Quien lo había dicho hacia 1925, más bien sugerido, en una imperturbable confidencia.

Que admiremos el giro malicioso de un cierto *igitur (ja),* basta para hacer al psicoanálisis probable desde el hecho de su propia puesta en escena *(Selbsdarstellung):* «A Nietzsche, el otro filósofo cuyas intuiciones y perspectivas coinciden a menudo de la manera más sorprendente con resultados trabajosamente obtenidos por el psicoanálisis, durante mucho tiempo, lo he evitado justamente a causa de esto; me atenía menos a la prioridad que a permanecer libre de toda prevención»[25].

[24] T. I, pág. 1748. «La verdad es un medio. No es el único» (pág. 380).

[25] «Selbstdarstellung», 1925, G. W. XIV, pág. 86 («Nietzsche, des anderen Philosophen, dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken, habe ich garade darum lange gemieden; an der Priorität lag mir ja weniger als an der Erhaltung meiner Unbefangenheit.»)

Firma, acontecimiento, contexto*

* Comunicación en el Congreso Internacional de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa (Montreal, 1971). El tema del coloquio era «La comunicación»

Para sujetarnos siempre, por mor de la simplicidad, a la enunciación oral.

(AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras.*)

¿Es seguro que corresponda a la palabra *comunicación* un concepto único, unívoco, rigurosamente dominable y transmisible: comunicable? Según una extraña figura de discurso, debemos preguntarnos inicialmente si la palabra o el significante «comunicación» comunica un contenido determinado, un sentido identificable, un valor descriptible. Pero, para articular y proponer esta pregunta, ha sido ya preciso que yo anticipara algo sobre el sentido de la palabra *comunicación:* he debido predeterminar la comunicación como el vehículo, el transporte o el lugar de paso de un *sentido* y de un sentido *uno.* Si *comunicación* tuviera varios sentidos y si tal pluralidad no se dejara reducir, de entrada, no estaría justificado definir la comunicación como la transmisión de un sentido, incluso suponiendo que estuviéramos en situación de entendernos en lo que respecta a cada una de estas palabras (transmisión, sentido, etc.). Ahora bien, la palabra *comunicación,* que nada nos autoriza a despreciar como palabra inicialmente y a empobrecer en tanto que palabra polisémica, abre un campo semántico que precisamente no se limita a la semántica, a la semiótica, todavía menos a la lingüística. Pertenece también al campo semántico de *comunicación* el hecho de que designa movimientos no semánticos. Aquí un recurso al menos provisional al lenguaje ordinario y a los equívocos de la lengua natural nos enseña, por ejemplo, que se puede comunicar un movimiento o que una sacudida, un choque, un desplazamiento de fuerza puede ser comunicado: entendámonos, propagado, transmitido. Se dice también que lugares diferentes o alejados se pueden comunicar entre ellos por cierto paso o cierta abertura. Lo que ocurre entonces, lo que se transmite, comunicado, no son fenómenos de sentido o de significación. En estos casos no tienen nada que ver ni con un contenido semántico o conceptual, ni con una operación semiótica, y menos todavía con un intercambio lingüístico.

No diremos, sin embargo, que ese sentido no semiótico de la palabra *comunicación*, tal como funciona en el lenguaje ordinario en una o varias de las lenguas llamadas naturales, constituya el sentido propio o primitivo y que en consecuencia el sentido semántico, semiótico o lingüístico corresponde a una derivación, una extensión o una reducción, a un desplazamiento metafórico. No diremos, como se podría estar tentado de hacer, que la comunicación semio-lingüística se titula *more metaphorico* «comunicación» porque, por analogía con la comunicación «física» o «real», da paso, transporta, transmite algo, da acceso a algo. No diremos tal cosa:

1) Porque el valor de sentido propio parece más problemático que nunca.

2) Porque el valor de desplazamiento, de transporte, etc., es precisamente constitutivo del concepto de metáfora por el cual pretenderíamos comprender el desplazamiento semántico que se opera de la comunicación como fenómeno no semio-lingüístico a la comunicación como fenómeno semio-lingüístico.

(Señalo entre paréntesis aquí que, en esta comunicación, va a tratarse, se trata ya del problema de la polisemia y de la comunicación, de la diseminación —que yo opondría a la polisemia— y de la comunicación. Dentro de un momento no podrá dejar de intervenir un cierto concepto de escritura para transformarse, y acaso para transformar, la problemática.)

Parece evidente que el campo de equivocidad de la palabra «comunicación» se deja reducir totalmente por los límites de lo que se llama un contexto (y anuncio todavía entre paréntesis que se tratará, en esta comunicación, del problema del contexto y de la cuestión de saber lo que ocurre con la escritura en cuanto al contexto en general). Por ejemplo, en un coloquio de filosofía de lengua francesa, un contexto convencional, producido por una especie de *consensus* implícito, pero estructuralmente vago parece prescribir que se propongan comunicaciones sobre la comunicación, comunicaciones de forma discursiva, comunicaciones coloquiales, orales, destinadas a ser oídas y a incitar o a proseguir diálogos en el horizonte de una inteligibilidad y de una verdad del sentido, de tal manera que se pueda finalmente establecer un acuerdo general. Estas comunicaciones deberían sostenerse en el elemento de una lengua «natural» determinada, lo que se llama el francés, que impone ciertos usos muy particulares de la palabra comunicación. Sobre todo, el objeto de estas comunicaciones debería, por prioridad o por privilegio, organizarse en torno a la comunicación como discurso o en todo caso como significación. Sin agotar todas las implicaciones y toda la estructura de un «acontecimiento» como éste, que merecería un análisis preliminar muy largo, el requisito que acabo de recordar parece evidente, y si dudásemos de ello, bastaría con consultar nuestro programa para estar seguros.

Pero ¿son las exigencias de un contexto alguna vez absolutamente determinables? Esta es en el fondo la pregunta más general que yo querría tratar de elaborar. ¿Existe un concepto riguroso y científico del contexto? La noción de contexto ¿no da cobijo, tras una cierta confusión, a presuposiciones filosóficas muy determinadas? Para decirlo, desde ahora, de la forma más escueta, querría demostrar por qué un contexto no es nunca absolutamente determinable, o más bien en qué no esta nunca asegurada o saturada su determinación. Esta no saturación estructural tendría como efecto doble:

1) Señalar la insuficiencia teórica del concepto ordinario de contexto (lingüístico o no lingüístico) tal como es recibido en numerosos dominios de investigación, con todos los conceptos a los que está sistemáticamente asociado.

2) Hacer necesarias una cierta generalización y un cierto desplazamiento del concepto de escritura. Éste desde este momento no podría ser comprendido bajo la categoría de comunicación, si al menos se la entiende en el sentido restringido de transmisión de sentido. Inversamente, en el campo general de la escritura así definida es donde los efectos de comunicación semántica podrán determinarse como efectos particulares, secundarios, inscritos, suplementarios.

Escritura y telecomunicación

Si se recibe la noción de escritura en su acepción corriente —lo cual sobre todo no quiere decir inocente, primitiva o natural—, es necesario ver en ella un medio de comunicación. Se debe incluso reconocer en ella un poderoso medio de comunicación que extiende muy lejos, si no infinitamente, el campo de la comunicación oral o gestual. Es esta una especie de evidencia banal sobre la cual parece fácil un acuerdo. No describiré todos los modos de esta extensión en el tiempo y en el espacio. Me voy a detener, en cambio, en este valor de extensión a la que acabo de referirme. Decir que la escritura extiende el campo y los poderes de una comunicación locutoria o gestual, ¿no es presuponer una especie de espacio homogéneo de la comunicación? El alcance de la voz o del gesto ciertamente encontrarían en ella un límite factual, un hito empírico en la forma del espacio y del tiempo, y la escritura vendría en el mismo tiempo, en el mismo espacio, a aflojar límites, a abrir el mismo campo a un alcance muy amplio. El sentido, el contenido del mensaje semántico sería transmitido, comunicado, por diferentes medios, mediaciones técnicamente más poderosas, a una distancia mucho mayor, pero en un medio fundamentalmente continuo e igual a sí mismo, en un elemento homogéneo, a través del cual la unidad, la integridad del sentido no se vería esencialmente afectada. Toda afección sería aquí accidental.

El sistema de esta interpretación (que es también, en cierto modo el sistema de la interpretación en todo caso de toda una interpretación de la hermenéutica), aunque corriente, o en tanto que corriente como el sentido común, ha estado representado en toda la historia de la filosofía. Diría que es incluso, en su fondo, la interpretación propiamente filosófica de la escritura. Tomaría un solo ejemplo, pero no creo que podamos encontrar en toda la historia de la filosofía en tanto que tal un solo contraejemplo, un solo análisis que contradiga esencialmente el que propone Condillac inspirándose muy de cerca en Warburton, en el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos.* He elegido este ejemplo porque una reflexión explícita sobre el origen y la función de lo escrito (esta explicitación no se encuentra en toda filosofía y sería preciso interrogar las condiciones de su emergencia o de su ocultación) se organiza aquí en un discurso filosófico que, esta vez, como toda filosofía, presupone la simplicidad del origen, la continuidad de toda derivación, de toda producción, de todo análisis, la homogeneidad de todos los órdenes. La analogía es un concepto capital en el pensamiento de Condillac. Elijo también este ejemplo porque el análisis «que dibuja» el origen y la función de la escritura se sitúa, de manera en cierto modo no crítica, bajo la autoridad de la categoría de comunicación[1]. Si los hombres escriben es porque tienen algo que comunicar[2], porque lo que tienen que comunicar, es su «pensamiento», sus «ideas», sus representaciones. El pensamiento representativo precede y rige la comunicación que transporta la «idea», el contenido significado[3], porque los hombres se encuentran ya en situación de comunicar y de comunicarse su pensamiento cuando inventan, de manera continua, este medio de comunicación que es la escritura. He aquí en pasaje del capítulo XVIII de la Segunda parte («Sobre el lenguaje y el método»), Sección primera («Sobre el origen y los progresos del lenguaje») (La escritura es entonces una modalidad del lenguaje y señala un progreso continuo en una comunicación de esencia lingüística), párrafo XIII, «Sobre la escritura»: «Los hombres en estado de comunicarse sus pensamientos por sonidos sintieron la necesidad de imaginar nuevos signos apropiados para per-

[1] La teoría roussoniana del lenguaje y de la escritura es también propuesta a título general de la comunicación («Des divers moyens de communiquer nos pensées», título del primer capítulo del *Essai sur l'origine des langues).*

[2] El lenguaje suple la acción o la percepción, el lenguaje articulado suple el lenguaje de acción, la escritura suple el lenguaje articulado, etc.

[3] «Hasta aquí hemos considerado las expresiones en la función comunicativa. Esta reposa esencialmente sobre el hecho de que las expresiones operan como índices. Pero un gran papel se asigna también a las expresiones en la vida del alma en tanto que ésta no es incluida en una relación de comunicación. Es claro que esta modificación de la función no toca a lo que hace que las expresiones sean expresiones. Tienen, como antes, sus *Bedeutungen* y los mismos *Bedeutungen* que en la colocución» *(Recherches Logiques,* 1, cap. 1, 8). Lo que yo avanzo aquí implica la interpretación que he propuesto del paso husserliano sobre este punto. Me permito, pues, remitir a «La Voz y el fenómeno».

petuarlos y para *hacerlos conocer* a las personas *ausentes*» (subrayo este valor de ausencia que, interrogado de nuevo, correrá el riesgo de introducir una cierta ruptura en la homogeneidad del sistema). Desde el momento en que los hombres están ya en estado de «comunicar sus pensamientos», y de hacerlo por medio de sonidos (lo cual es, según Condillac, una segunda etapa, cuando el lenguaje articulado viene a suplir al lenguaje de acción, principio único y radical de todo lenguaje), el nacimiento y el progreso de la escritura seguirán una línea recta, simple y continua. La historia de la escritura estará de acuerdo con una ley de economía mecánica: ganar el mayor espacio y tiempo por medio de la más cómoda abreviación; esto no tendrá nunca el menor efecto sobre la estructura y el contenido de sentido (de las ideas) a que deberá servir de vehículo. El mismo contenido, antes comunicado por gestos y sonidos, será transmitido en lo sucesivo por la escritura, y sucesivamente por diferentes modos de notación, desde la escritura pictográfica, hasta la escritura alfabética, pasando por la escritura jeroglífica de los egipcios y por la escritura ideográfica de los chinos. Condillac prosigue: «Entonces la imaginación no les representará sino las mismas imágenes que ya habían expresado por medio de acciones y por medio de palabras, y que, desde el comienzo, habían hecho al lenguaje figurado y metafórico. *El medio más natural* fue, por tanto, dibujar las imágenes de las cosas. *Para expresar la idea* de un hombre o de un caballo, se representará la forma del uno o del otro, y el primer ensayo de escritura no fue sino una simple pintura.» (Subrayado mío).

El carácter representativo de la comunicación escrita —la escritura como cuadro, reproducción, imitación de su contenido— será el rasgo invariante de todos los progresos subsiguientes. El concepto de representación es indisociable aquí de los de comunicación y de expresión que he subrayado en el texto de Condillac. La representación, ciertamente, se complicará, se darán descansos y grados suplementarios, se convertirá en representación de representación en las escrituras jeroglíficas, ideográficas, luego fonéticas-albaféticas, pero la estructura representativa que señala el primer grado de la comunicación expresiva, la relación idea/signo, nunca será relevada ni transformada. Describiendo la historia de los tipos de escritura, su derivación continua a partir de un común radical, que no es nunca desplazado y procura una especie de comunidad de participación analógica entre todas las escrituras, concluye Condillac (es prácticamente una cita de Warburton como casi todo el capítulo): «He aquí la historia general de la escritura conducida por una gradación simple, desde el estado de la pintura hasta el de la letra, pues las letras son los últimos pasos que quedan tras las marcas chinas, que, por una parte, participan de la naturaleza de los jeroglíficos egipcios, y, por la otra, participan de las letras precisamente de la misma manera que los jeroglíficos egipcios participan de las pinturas mejicanas y de los caracteres chinos. Estos caracteres son tan cer-

canos a nuestra escritura que un alfabeto disminuye simplemente la molestia de su número, y es su compendio sucinto.»

Habiendo puesto en evidencia este motivo de la reducción económica, homogénea y mecánica, volvemos ahora sobre esta noción de ausencia que he señalado de paso en el texto de Condillac. ¿Cómo está determinada en él?

1) Es inicialmente la ausencia de destinatario. Se escribe para comunicar algo a los ausentes. La ausencia del emisor, del destinatario, en la señal que aquél abandona, que se separa de él y continúa produciendo efectos más allá de su presencia y de la actualidad presente de su querer decir, incluso más allá de su misma vida, esta ausencia que pertenece, sin embargo, a la estructura de toda escritura —y añadiré, más adelante de todo lenguaje en general—, esta ausencia no es interrogada por Condillac.

2) La ausencia de la que habla Condillac está determinada de la manera más clásica, como una modificación continua, una extenuación progresiva de la presencia. La representación suple regularmente la presencia. Pero, articulando todos los momentos de la experiencia en tanto que se compromete en la significación («suplir» es uno de los conceptos operatorios más decisivos y más frecuentemente utilizado en el *Ensayo* de Condillac)[4], esta operación de suplementación no es exhibida como ruptura de presencia sino como reparación y modificación continua, homogénea de la presencia en la representación.

No puedo analizar aquí todo lo que, en la filosofía de Condillac, y en otras partes, presupone este concepto de ausencia como modificación de la presencia. Observemos solamente aquí que rige otro concepto operatorio (opongo aquí clásicamente y por comodidad *operatorio* y *temático*) también decisivo del *Ensayo:* marcar y volver a marcar. De la misma manera que el concepto de suplencia, el concepto de marca podría estar determinado de otra manera que como lo hace Condillac. Marcar quiere decir, según él, expresar, representar, recordar, hacer presente («la pintura debe su origen probablemente a la necesidad de marcar así nuestros pensamientos, y esta necesidad sin duda ha cooperado a conservar el lenguaje de acción como aquel que podría ser más fácilmente pintado») («Sobre la escritura», pág. 128). El signo nace al mismo tiempo que la imaginación y la memoria, en el momento en que es exigido por la ausencia del objeto en la percepción presente («La memoria, como hemos visto, no consiste más que en el poder de recor-

[4] «En la primera edición he hablado de «gramática pura», nombre que era concebido por analogía con «la ciencia pura de la naturaleza» en Kant, y expresamente designado como tal. Pero, en la medida en que no puede de ninguna manera ser afirmado que la morfología pura de las *Bedeutungen* englobe todo lo *a priori* gramatical en su universalidad, puesto que, por ejemplo, las relaciones de comunicación entre sujetos psíquicos tan importantes para la gramática, comportan un *a priori* propio, la expresión de gramática pura lógica merece la preferencia...» *(Recherches logiques,* t. 2, parte 2, cap. IV, tr. fr. Elie, Kelkel, Scherer, pág. 136).

darnos los signos de nuestras ideas, o las circunstancias que las han acompañado, y este poder no tiene lugar excepto por la *analogía* de los signos [subrayo: este concepto de analogía, que organiza todo el sistema de Condillac, asegura en general todas las continuidades y en particular la de la presencia en la ausencia] que hemos elegido y por el orden que hemos puesto entre nuestras ideas, los objetos que deseamos recordar, se refieren a algunas de nuestras presentes necesidades» (1, 11, cap. IV, 39). Esto es verdad en todos los órdenes de signos que distingue Condillac (arbitrarios, accidentales e incluso naturales, distinción que matiza Condillac y sobre ciertos puntos vuelven a ser el motivo de discusión en sus Cartas a Cramer). La operación filosófica que Condillac denomina también «volver a marcar» consiste en remontar por vía de análisis y de descomposición continua el movimiento de derivación genética que conduce de la sensación simple y de la percepción presente al edificio complejo de la representación: de la presencia originaria a la lengua del cálculo más formal.

Sería fácil mostrar que, en su principio, este tipo de análisis de la significación escrita no comienza ni termina con Condillac. Si decimos ahora que este análisis es «ideológico», no es inicialmente para oponer sus nociones a conceptos científicos o para refererirse al uso a menudo dogmático —podríamos también decir «ideológico»— que se hace de esta palabra de ideología tan raramente interrogada hoy en su posibilidad y en su historia. Si yo defino como ideológicas las nociones de tipo condillaciano, es porque, sobre el fondo de una vasta, poderosa y sistemática tradición filosófica dominada por la evidencia de la idea *(eidos,* idea) cortan el campo de reflexión de los «ideólogos» franceses que, en el surco de Condillac, elaboran una teoría del signo como representación de la idea que en sí misma representa la cosa percibida. La comunicación desde este momento sirve de vehículo a una representación como contenido ideal (lo que se llamará el sentido); y la escritura es una especie de esta comunicación general. Una especie: una comunicación que comporta una especialidad relativa en el interior de un género.

Si ahora nos preguntamos cuál es, en este análisis, el predicado esencial de esta diferencia específica, volveremos a encontrar a la ausencia.

Adelanto aquí las dos proposiciones o las dos hipótesis siguientes:

1) Puesto que todo signo, tanto en el «lenguaje de acción» como en el lenguaje articulado (antes incluso de la intervención de la escritura en el sentido clásico), supone una cierta ausencia (que está por determinar), es preciso que la ausencia en el campo de la escritura sea de un tipo original si queremos reconocerle alguna especificidad al signo escrito.

2) Si por casualidad el predicado así admitido para caracterizar la ausencia propia a la escritura conviniese a todas las especies de signo y

de comunicación, se seguiría un desplazamiento general: la escritura ya no sería una especie de comunicación y todos los conceptos a cuya generalidad se subordinaba la escritura (el concepto mismo como sentido, idea o incautación del sentido y de la idea, el concepto de comunicación, de signo, etc.) aparecerían como no críticos, mal formados o destinados más bien a asegurar la autoridad y la fuerza de un cierto discurso histórico.

Tratemos pues, tomando siempre como punto de partida este discurso clásico, de caracterizar esta ausencia que parece intervenir de manera específica en el funcionamiento de la escritura.

Un signo escrito se adelanta en ausencia del destinatario. ¿Cómo calificar esta ausencia? Se podrá decir que en el momento en que yo escribo, el destinatario puede estar ausente de mi campo de percepción presente. Pero esta ausencia ¿no es sólo una presencia lejana, diferida o, bajo una forma u otra, idealizada en su representación? No lo parece, o al menos esta distancia, esta separación, este aplazamiento, esta diferencia deben poder ser referidas a un cierto absoluto de la ausencia para que la estructura de escritura, suponiendo que exista la escritura, se constituya. Ahí es donde la diferencia como escritura no podría ser ya una modificación (ontológica) de la presencia. Es preciso si ustedes quieren, que mi «comunicación escrita» siga siendo legible a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado en general para que posea su función de escritura, es decir, su legibilidad. Es preciso que sea repetible —reiterable— en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios. Esta iterabilidad (*iter*, de nuevo vendría de *itara*, «otro» en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías). Una escritura que no fuese estructuralmente legible —reiterable— más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura. Aunque esto sea, parece, una evidencia, no quiero hacerla admitir a este título y voy a examinar la última objección que podría *hacerse* a esta proposición. Imaginemos una escritura cuyo código sea lo suficientemente idiomático como para no haber sido instaurado y conocido, como cifra secreta más que por dos «sujetos». ¿Diremos todavía que en la muerte del destinatario, incluso de los dos compañeros, la marca dejada por uno de ellos sigue siendo una escritura? Si, en la medida en que regulada por un código, aunque desconocido y no lingüístico, está constituida, en su identidad de marca, por su iterabilidad, en la ausencia de éste o aquél, en el límite, pues, de todo sujeto empíricamente determinado. Esto implica que no hay código-organon de iterabilidad que sea estructuralmente secreto. La posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en todo código, hace de

éste una clave comunicable, transmisible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto por todo usuario posible en general. Toda escritura debe, pues, para ser lo que es, poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario empíricamente determinado en general. Y esta ausencia no es una modificación continua de la presencia, es una ruptura de presencia, la «muerte» o la posibilidad de la «muerte» del destinatario inscrita en la estructura de la marca (en este punto hago notar de paso que el valor o el efecto de transcendentalidad se liga necesariamente a la posibilidad de la escritura y de la «muerte» así analizadas). Consecuencia quizá paradójica del recurrir en este momento a la repetición y al código: la disrupción, en último análisis, de la autoridad del código como sistema finito de reglas; la destrucción radical, al mismo tiempo, de todo contexto como protocolo de código. Vamos a volver a ello en un instante.

Lo que vale para el destinatario, vale también por las mismas razones para el emisor o el productor. Escribir es producir una marca que constituirá una especie de máquina productora a su vez, que mi futura desaparición no impedirá que siga funcionando y dando, dándose a leer y a reescribir. Cuando digo mi futura desaparición es para hacer esta proposición inmediatamente aceptable. Debo poder decir mi desaparición simplemente, mi no-presencia en general, y por ejemplo la no-presencia de mi querer-decir, de mi intención-de-significación, de mi querer-comunicar-esto, en la emisión o en la producción de la marca. Para que un escrito sea un escrito es necesario que siga funcionando y siendo legible incluso si lo que se llama el autor del escrito no responde ya de lo que ha escrito, de lo que parece haber firmado, ya esté ausente provisionalmente ya este muerto, o en general no haya sostenido con su intención o atención absolutamente actual y presente, con la plenitud de su querer-decir, aquello que parece haberse escrito «en su nombre». Se podría volver a hacer aquí el análisis esbozado hace un momento sobre el destinatario. La situación del escritor y del firmante es, en lo que respecta al escrito, fundamentalmente la misma que la del lector. Esta desviación esencial que considera a la escritura como estructura reiterativa, separada de toda responsabilidad absoluta, de la conciencia como autoridad de última instancia, huérfana y separada desde su nacimiento de la asistencia de su padre, es lo que Platón condenaba en el *Fedro*. Si el gesto de *Platón*, es, como yo lo creo, el movimiento filosófico por excelencia, en él medimos lo que está en juego.

Antes de precisar las consecuencias inevitables de estos rasgos nucleares de toda escritura (a saber: 1) la ruptura con el horizonte de la comunicación como comunicación de las conciencias o de la presencia o como transporte lingüístico o semántico del querer-decir; 2) la sustracción de toda escritura al horizonte semántico o al horizonte hermenéutico que, en tanto al menos que horizonte de sentido, se deja es-

tallar por la escritura; 3) la necesidad de separar, de alguna manera, del concepto de polisemia lo que he llamado en otra parte diseminación y que es también el concepto de la escritura; 4) la descalificación o el límite del concepto de contexto, «real» o «lingüístico», del que la escritura hace imposibles la determinación teórica o la saturación empírica o insuficientes con todo rigor), yo quería demostrar que los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y rigurosamente definido de escritura son generalizables. Serían válidos no sólo para todos los órdenes de signos y para todos los lenguajes en general, sino incluso, más allá de la comunicación semio-lingüística, para todo el campo de lo que la filosofía llamaría la experiencia, incluso la experiencia del ser: la llamada «presencia».

¿Cuáles son, en efecto, los predicados esenciales en una determinación minimal del concepto clásico de escritura?

1) Un signo escrito, en el sentido corriente de esta palabra, es así, una marca que permanece, que no se agota en el presente de su inscripción y que puede dar lugar a una repetición en la ausencia y más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto dado la ha emitido o producido. Por ello se distingue, tradicionalmente al menos, la «comunicación escrita» de la «comunicación oral».

2) Al mismo tiempo, un signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto, es decir, el conjunto de las presencias que organizan el momento desde su inscripción. Esta fuerza de ruptura no es un predicado accidental, sino la estructura misma de lo escrito. Si se trata del contexto denominado «real», lo que acabo de adelantar es muy evidente. Forman parte de este pretendido contexto real un cierto «presente» de la inscripción, la presencia del escritor en lo que ha escrito, todo el medio ambiente y el horizonte de su experiencia y sobre todo la intención, el querer decir, que animaría en un momento dado su inscripción. Pertenece al signo el ser lisible con derecho incluso si el momento de su producción se ha perdido irremediablemente e incluso si no sé lo que su pretendido autor-escritor ha querido decir en conciencia y en intención en el momento en que ha escrito, es decir, abandonado a su deriva, esencial. Tratándose ahora del contexto semiótico e interno, la fuerza de ruptura no es menor: a causa de su iterabilidad esencial, siempre podemos tomar un sintagma escrito fuera del encadenamiento en el que está tomado o dado, sin hacerle perder toda posibilidad de funcionamiento, si no toda posibilidad de «comunicación», precisamente. Podemos, llegado el caso, reconocerle otras inscribiéndolo o injertándolo en otras cadenas. Ningún contexto puede cerrarse sobre él. Ni ningún código, siendo aquí el código a la vez la posibilidad y la imposibilidad de la escritura, de su iterabilidad esencial (repetición/alteridad).

3) Esta fuerza de ruptura se refiere al espaciamiento que constituye el signo escrito: espaciamiento que lo separa de los otros elementos

de la cadena contextual interna (posibilidad siempre abierta de ser sacado y de ser injertado), pero también de todas las formas de referente presente (pasado o por venir en la forma modificada del presente pasado o por venir), objetivo o subjetivo. Este espaciamiento no es la simple negatividad de una laguna, sino el surgimiento de la marca. No permanece, pues, como trabajo de lo negativo al servicio del sentido del concepto vivo, de *telos,* dependiente y reducible en el *Aufhebung* de una dialéctica.

Estos tres predicados con todo el sistema que aquí se adjunta, ¿se reservan, como tan a menudo se cree, a la comunicación «escrita», en el sentido estricto de esta palabra? ¿No los encontramos de nuevo en todo lenguaje, por ejemplo en el lenguaje hablado y en el límite en la totalidad de la «experiencia» en tanto que ésta no se separa de este campo de la marca, es decir, en la red de borrarse y de la diferencia, de unidades de iterabilidad, de unidades separables de su contexto interno o externo y separables de sí mismas, en tanto que la iterabilidad misma que constituye su identidad no les permite nunca ser una unidad de identidad consigo misma?

Consideremos un elemento cualquiera del lenguaje hablado, una unidad pequeña o grande. La primera condición para que funcione: su localización respecto a un código; pero prefiero no comprometer demasiado este concepto de código que no me parece seguro; digamos que una cierta identidad de este elemento (marca, signo, etc.) debe permitir el reconocimiento y la repetición del mismo. A través de las variaciones empíricas del tono, de la voz, etc., llegado el caso de un cierto acento, por ejemplo, es preciso poder reconocer la identidad, digamos, de una forma significante. ¿Por qué es esta identidad paradójicamente la división o la disociación consigo misma que va a hacer de este signo fónico un grafema? Esta unidad de la forma significante no se constituye sino por su iterabilidad, por la posibilidad de ser repetida en la ausencia no solamente de su «referente», lo cual es evidente, sino en la ausencia de un significado determinado o de la intención de significación actual, como de toda intención de comunicación presente. Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y de su contexto) me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general, es decir, como ya hemos visto, la permanencia no-presente de una marca diferencial separada de su pretendida «producción» u origen. Y yo extendería esta ley incluso a toda «experiencia» en general si aceptamos que no hay experiencia de presencia pura, sino sólo cadenas de marcas diferenciales.

Quedémonos un poco en este punto y volvamos sobre esta ausencia de referente e incluso del sentido significado, por tanto de la intención de significación correlativa. La ausencia del referente es una posibilidad admitida con bastante facilidad hoy día. Esta posibilidad no es sólo una eventualidad empírica. Construye la marca; y la presencia

eventual del referente en el momento en que es designado nada cambia de la estructura de una marca que implica que puede pasarse sin él. Husserl en sus *Investigaciones lógicas,* había analizado muy rigurosamente esta posibilidad. Se trata de una posibilidad doble:

1) Un enunciado cuyo objeto no es imposible, sino solamente posible puede muy bien ser proferido y oído sin que su objeto real (su referente) esté presente, ya sea ante el que produce el enunciado o ante quien lo recibe. Si mirando por la ventana digo: «El cielo es azul», este enunciado será inteligible (digamos provisionalmente, si ustedes quieren, comunicable) incluso si el interlocutor no ve el cielo; incluso si yo mismo no lo veo, si lo veo mal, si me equivoco o si quiero engañar a mi interlocutor. No es que siempre sea así; pero es algo propio de la estructura de posibilidad de este enunciado el poder formarse y poder funcionar como referencia vacía o separada de su referente. Sin esta posibilidad, que es también la iterabilidad general, generable y generalizadora de toda marca, no habría enunciado.

2) La ausencia del significado. También lo analiza Husserl. La juzga siempre posible, incluso si, según la axiología y la teleología que gobierna su análisis, juzga esta posibilidad inferior, peligrosa o «crítica»: abre el fenómeno de crisis del sentido. Esta ausencia del sentido se puede escalonar según tres formas:

A) Puedo manejar símbolos sin animarlos, de manera activa y actual, de atención y de intención de significación (crisis del simbolismo matemático, según Husserl). Husserl insiste mucho sobre el hecho de que esto no impide que el signo funcione: la crisis o la vaciedad del sentido matemático no limita el progreso técnico (la intervención de la escritura es decisiva aquí, como lo observa el propio Husserl en *El origen de la geometría*).

B) Ciertos enunciados pueden tener un sentido mientras que están privados de significación objetiva. «El círculo es cuadrado» es una proposición provista de sentido. Tiene suficiente sentido como para que yo pueda juzgarla falsa o contradictoria (*widersinnig* y no *sinnlos,* dice Husserl). Sitúo este ejemplo bajo la categoría de ausencia de significado, aunque aquí la tripartición significante/ significado/referente no sea pertinente para dar cuenta del análisis de Husserl. «Círculo cuadrado» señala la ausencia de un referente, ciertamente, la ausencia también de cierto significado, pero no la ausencia de sentido. En estos dos casos, la crisis del sentido (no-presencia en general, ausencia como ausencia del referente-de la percepción —o del sentido— de la intención de significación actual) está siempre ligada a la posibilidad esencial de la escritura; y esta crisis no es un accidente, una anomalía factual y empírica del lenguaje hablado, es también la posibilidad positiva y la estructura interna, desde un cierto afuera.

C) Hay, por fin, lo que Husserl llama *sinnlosigkeit* o agramaticalidad. Por ejemplo, «el verde es o» o «abracadabra». En estos últimos ca-

sos, Husserl considera que no hay lenguaje, al menos ya no hay lenguaje lógico, ya no hay lenguaje de conocimiento, tal como Husserl lo comprende de manera teleológica, ya no hay lenguaje apropiado a la posibilidad de la intuición de objetos dados en persona y significados en verdad. Aquí nos hallamos ante una dificultad decisiva. Antes de detenerme en ella, notemos, como un punto que toca a nuestro debate sobre la comunicación, que el primer interés del análisis husserliano al que aquí me refiero (extrayéndolo precisamente, hasta cierto punto, de su contexto y de su horizonte teleológico y metafísico, operación de la cual debemos preguntarnos cómo y por qué es todavía posible), es pretender y, me parece, llegar, de una cierta manera, a disociar rigurosamente el análisis del signo o de la expresión *(Ausdruck)* como signo significante, que quiere decir *(bedeutsame Zeichen)*, de todo fenómeno de comunicación.

Retomemos el caso de la *sinnlosigkeit* agramatical. Lo que interesa a Husserl en las *Investigaciones lógicas,* es el sistema de reglas de una gramática universal, no desde un punto de vista lingüístico, sino desde un punto de vista lógico y epistemológico. En una nota importante de la segunda edición, precisa que se trata aquí, para él, de gramática pura lógica, es decir de las condiciones universales de posibilidad para una morfología de las significaciones en sus relaciones de conocimiento con un objeto posible, no de una gramática pura en general. Considerada desde un punto de vista psicológico o lingüístico. Así pues, solamente en un contexto determinado por una voluntad de saber, por una intención epistémica, por una relación consciente con el objeto como objeto de conocimiento en un horizonte de verdad, en este campo contextual orientado «el verde es o» es inaceptable. Pero, como «el verde es o» o «abracadabra» no constituyen su contexto en sí mismos nada impide que funcionen en otro contexto a título de marca significante (o de índice, diría Husserl). No sólo en el caso contingente en el que, por la traducción del alemán al francés «el verde es o» podría cargarse de gramaticalidad, al convertirse o *(oder)* en la audición en dónde (marca de lugar): «Dónde ha ido el verde (del césped: dónde esta el verde)», «¿Dónde ha ido el vaso en el que iba a darle de beber?». Pero incluso «el verde es o» *(The green is either)* significa todavía ejemplo de agramaticalidad. Yo querría insistir sobre esta posibilidad; posibilidad de sacar y de injertar en una cita que pertenece a la estructura de toda marca, hablada o escrita, y que constituye toda marca en escritura antes mismo y fuera de todo horizonte de comunicación semiolingüístico; en escritura, es decir, en posibilidad de funcionamiento separado, en un cierto punto, de su querer-decir «original» y de su pertenencia a un contexto saturable y obligatorio. Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos con-

textos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Esta citacionalidad, esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía, es eso (normal/anormal) sin lo cual una marca no podría siquiera tener un funcionamiento llamado «normal». ¿Qué sería una marca que no se pudiera citar? ¿Y cuyo origen no pudiera perderse en el camino?

Los parásitos.
Iter, la escritura: que quizá no existe

Propongo ahora elaborar un poco más esta cuestión apoyándome —pero también para atravesarla igualmente— en la problemática de lo *performativo.* Esto nos interesa aquí por varios conceptos.

1) Inicialmente, Austin parece, por la insistencia que aporta al análisis de la perlocución y sobre todo de la ilocución, no considerar los actos de habla sino como actos de comunicación. Esto es lo que conserva su presentador francés al citar a Austin: «Al comparar la enunciación constativa (es decir, la afirmación clásica, concebida la mayoría de las veces como una «descripción» verdadera o falsa de los hechos) con la enunciación performativa (del inglés *performative,* es decir, la que nos permite hacer algo por medio de la palabra misma), Austin ha sido conducido a considerar toda enunciación digna de este nombre (es decir, destinada a comunicar lo que excluiría por ejemplo los tacos) como algo que es en primer lugar y antes que nada un acto de habla producido en la situación total en la que se encuentran los interlocutores *(How to do things with words,* pág. 147).» (G. Lang, Introducción a la traducción francesa a la que me referiré en adelante, página 19).

2) Esta categoría de comunicación es relativamente original. Las nociones austinianas de ilocución y de perlocución no designan el transporte o el paso de un contenido de sentido, sino de alguna manera la comunicación de un movimiento original (que se definirá en una teoría general de la acción), una operación y la producción de un efecto. Comunicar, en el caso del performativo, si algo semejante existe con todo rigor y en puridad (me sitúo por el momento en esta hipótesis y en esta etapa del análisis), sería comunicar una fuerza por el impulso de una marca.

3) A diferencia de la afirmación clásica, del enunciado constativo, el performativo no tiene su referente (pero aquí esta palabra no viene bien sin duda, y es el interés del descubrimiento) fuera de él o en todo caso antes que él y frente a él. No describe algo que existe fuera del lenguaje y ante él. Produce o transforma una situación, opera; y si

se puede decir que un enunciado constativo efectúa también algo y transforma siempre una situación, no se puede decir que esto constituya su estructura interna, su función o su destino manifiestos como en el caso del performativo.

4) Austin ha debido sustraer el análisis del performativo a la autoridad del valor de verdad, a la oposición verdadero/falso[5], al menos bajo su forma clásica y sustituirlo por el valor de fuerza, de diferencia de fuerza (*illocutionary* o *perlocutionary force*). (Esto es lo que, en este pensamiento que es nada menos que nietzscheano, me parece señalar hacia Nietzsche; éste se ha reconocido a menudo una cierta afinidad con una vena del pensamiento inglés).

Por estas cuatro razones, al menos, podría parecer que Austin ha hecho estallar el concepto de comunicación como concepto puramente semiótico, lingüístico o simbólico. El performativo es una comunicación que no se limita esencialmente a transportar un contenido semántico ya constituido y vigilado por una intención de verdad (de desvelamiento de lo que está en su ser o de adecuación entre un enunciado judicativo y la cosa misma). Y sin embargo —es al menos lo que ahora querría tratar de indicar—, todas las dificultades encontradas por Austin en un análisis paciente, abierto, aporético, en constante transformación, a menudo más fecundo en el reconocimiento de sus puntos muertos que en sus posiciones, me parece que tienen una raíz común. Ésta: Austin no ha tenido en cuenta lo que, en la estructura de la locución (o sea, antes de toda determinación ilocutoria o perlocutoria), comporta ya este sistema de predicados que yo denomino grafemáticos en general y trastorna por este hecho todas las oposiciones ulteriores cuya pertinencia, pureza, rigor, ha intentado en vano fijar Austin.

Para mostrarlo, debo considerar como conocido y evidente que los análisis de Austin exigen un valor de contexto en permanencia, e incluso de contexto exhaustivamente determinable, directa o teleológicamente; y la larga lista de fracasos (*infelicities*) de tipo variable que pueden afectar al acontecimiento del perfomativo viene a ser un elemento de lo que Austin llama el contexto total[6] siempre. Uno de estos elementos esenciales —y no uno entre otros— sigue siendo clásicamente la conciencia, la presencia consciente de la intención del sujeto hablante con respecto a la totalidad de su acto locutorio. Por ello, la comunicación performativa vuelve a ser comunicación de un sentido intencional[7], incluso si este sentido no tiene referente en la forma de una

[5] «... deshacer dos fetiches (que soy bastante propenso, lo confieso, a maltratar), a saber:
1) el fetiche verdad-falsedad, y
2) el fetiche valor-hecho (*value-fact*)», pág. 153.

[6] Págs. 113, 151, por ejemplo. Intr. fr., págs. 15, 16, 19, 20, 25, 26.

[7] Lo que obliga a Austin a reintroducir a veces el criterio de verdad en la descripción de los performativos. Cfr., por ejemplo, págs. 73 y 107.

cosa o de un estado de cosas anterior o exterior. Esta presencia consciente de los locutores o receptores que participan en la realización de un performativo, su presencia consciente e intencional en la totalidad de la operación implica teleológicamente que ningún resto escapa a la totalización presente. Ningún resto, ni en la definición de las convenciones exigidas ni en el contexto interno y lingüístico, ni en la forma gramatical ni en la determinación semántica de las palabras empleadas; ninguna polisemia irreductible, es decir, ninguna «diseminación» que escape al horizonte de la unidad del sentido. Cito las dos primeras conferencias de *How to do things with words:* «Digamos, de una manera general, que es siempre necesario que las circunstancias en las que las palabras se pronuncian sean de una cierta manera (o de varias maneras) apropiadas, y que habitualmente es necesario que incluso el que habla, u otras personas, ejecuten también ciertas acciones —acciones «físicas» o «mentales» o incluso actos que consisten en pronunciar ulteriormente otras palabras. Así, para bautizar un barco, es esencial que yo sea la persona *designada* para hacerlo; que para casarme (cristianamente) es esencial que yo no esté ya casado con una mujer viva, mentalmente sano, y divorciado etc. Para que se formalice una apuesta, es necesario en general que la provisión de la apuesta haya sido aceptada por un interlocutor (que ha debido hacer algo, decir «De acuerdo», por ejemplo). Y difícilmente podríamos hablar de un don si yo digo «Te lo doy», pero no tiendo el objeto en cuestión. Hasta aquí todo va bien» (pág. 43). En la Segunda Conferencia, después de haber desechado, como hace con regularidad, el criterio gramatical, Austin examina la posibilidad y el origen de los fracasos o de las «desgracias» de la enunciación perfomativa. Define entonces las seis condiciones indispensables, si no suficientes, de éxito. A través de los valores de «convencionalidad», de «corrección» y de «integralidad» que intervienen en esta definición, encontramos necesariamente las de contexto exhaustivamente definible, de conciencia libre y presente en la totalidad de la operación, de querer-decir absolutamente pleno y señor de sí mismo: jurisdicción teleológica de un campo total en el que la intención sigue siendo el centro organizador[8]. El paso de Austin es bastante notable y típico de esta tradición filosófica con la cual él quería tener tan pocas ligaduras. Consiste en reconocer que la posibilidad de lo negativo (aquí, las *infelicities*) es una posibilidad ciertamente estructural, que el fracaso es un riesgo esencial de las operaciones consideradas; luego, en un gesto casi inmediatamente simultáneo, en el nombre de una especie de regulación ideal, en excluir este riesgo como riesgo accidental, exterior, y no decir nada sobre el fenómeno de lenguaje considerado. Esto es tanto más curioso, en todo rigor insostenible, cuanto que Austin denuncia con ironía el *fetiche* de la oposición *value/fact*.

[8] Págs. 48-50.

Así por ejemplo, a propósito de la convencionalidad sin la cual no hay performativo, Austin reconoce que todos los actos convencionales están expuestos al fracaso: «... parece inicialmente evidente que el fracaso —por más que haya comenzado a interesarnos vivamente (o no haya conseguido hacerlo) a propósito de ciertos actos que consisten (totalmente o en parte) en pronunciar palabras—, sea un mal al que están expuestos todos los actos que tienen el carácter de un rito o de una ceremonia: así pues, todos los actos convencionales. No es, por supuesto, que todo ritual esté expuesto a todas las formas de fracaso (además, todas las enunciaciones performativas no lo están tampoco)» (pág. 52. Subraya Austin).

Además de todas las cuestiones que plantea esta noción históricamente tan sedimentada de «convención», es preciso subrayar aquí:

1) Que Austin no parece considerar en este lugar preciso más que la convencionalidad que forma la circunstancia del enunciado, su cerco contextual y no una cierta convencionalidad intrínseca de lo que constituye la locución misma, todo lo que se resumirá para ir aprisa bajo el título problemático de la «arbitrariedad del signo»; lo cual extiende, agrava y radicaliza la dificultad. El «rito» no es una eventualidad, es, en tanto que iterabilidad, un rasgo estructural de toda marca.

2) Que el valor de riesgo o de exposición al fracaso, por más que pueda afectar *a priori*, reconoce Austin, a la totalidad de los actos convencionales, no es interrogado como predicado esencial o como ley. Austin no se pregunta qué consecuencias se derivan del hecho de que un posible —que un riesgo posible— sea siempre posible, sea de alguna manera una posibilidad necesaria. Y si, reconociéndole una posibilidad necesaria semejante de fracaso, éste es todavía un accidente. ¿Qué es un éxito cuando la posibilidad de fracaso continúa constituyendo su estructura?

La oposición éxito/fracaso de la ilocución o de la perlocución parece, pues, aquí muy insuficiente y muy derivada. Presupone una elaboración general y sistemática de la estructura de locución que evitaría esta alternancia sin fin de la esencia y del accidente. Ahora bien, esta «teoría general», es muy significativo que Austin la rechace, la aplace al menos dos veces, especialmente en la Segunda Conferencia. Dejo de lado la primera exclusión («No quiero entrar aquí en la teoría general, en muchos casos de este tipo, podemos decir incluso que el acto será "vacío" (o que se podría considerar como "vacío" por el hecho de la obligación o de una influencia indebida), etc.; y supongo que una teoría general muy sabia podría cubrir a la vez lo que hemos llamado fracasos y esos otros accidentes "desgraciados" que ocurren en la producción de acciones (en nuestro caso, los que contienen una enunciación performativa). Pero dejaremos de lado este género de desgracias; debemos solamente acordarnos de que pueden producirse siempre aconte-

cimientos semejantes, *y se producen siempre, de hecho,* en algún caso que discutíamos. Podrían figurar normalmente bajo la rúbrica de "circunstancias atenuantes" o de "factores que disminuyen o anulan la responsabilidad del agente", etc.»; pág. 54, subrayado mío). El segundo acto de esta exclusión concierne más directamente a nuestro propósito. Se trata justamente de la posibilidad para toda enunciación performativa (y *a priori* para cualquier otra) de ser «citada». Ahora bien, Austin excluye esta eventualidad (y la teoría general que daría cuenta de ella) con una especie de empeño lateral, lateralizante, pero por ello tanto más significativo. Insiste sobre el hecho de que esta posibilidad sigue siendo anormal, parasitaria, que constituye una especie de extenuación, incluso de agonía del lenguaje que es preciso mantener fuertemente a distancia o de la que es preciso desviarse resueltamente. Y el concepto de lo «ordinario», por tanto de «lenguaje ordinario» al que entonces recurre está muy marcado por esta exclusión. Se vuelve tanto más problemático, y antes de mostrarlo, sin duda, es preferible que lea simplemente un párrafo de esta Segunda Conferencia:

«II. En segundo lugar: en tanto que enunciación, nuestros peformativos están expuestos igualmente a ciertas especies de males que alcanzan a toda enunciación. Estos males también —además de que pueden ser situados en una teoría más general—, queremos excluirlos expresamente de nuestro propósito presente. Pienso en éste, por ejemplo: una enunciación performativa será hueca o vacía de una manera particular, si, por ejemplo, es formulada por un actor en escena, o introducida en un poema, o emitida en un soliloquio. Pero esto se aplica de manera análoga a cualquier enunciación; se trata de un viraje *(sea-change)*, debido a circunstancias especiales. Es claro que en tales circunstancias el lenguaje no se emplea *seriamente* [subrayado mío, J.D.], y de manera particular, sino que se trata de un uso *parasitario* con relación al uso normal-parasitismo, cuyo estudio depende del dominio de la decoloración del lenguaje. Todo esto lo excluimos, pues, de nuestro estudio. Nuestras enunciaciones performativas, felices o no, deben ser entendidas como pronunciadas en circunstancias ordinarias» (pág. 55). Austin excluye, pues, con todo lo que llama el *sea-change,* lo «no-serio», lo «parasitario», la «decoloración», lo «no-ordinario» (y con toda la teoría general que, al dar cuenta de ello, ya no estaría gobernada por estas oposiciones), aquello que reconoce, sin embargo, como la posibilidad abierta a toda enunciación. La escritura ha sido también trataba siempre como un «parásito» por la tradición filosófica, y la aproximación no tiene nada de aventurado.

Yo planteo entonces la siguiente pregunta: ¿es esta posibilidad general forzosamente la de un fracaso o de una trampa en la que puede caer el lenguaje o perderse como en un abismo situado fuera o delante de él? ¿Qué hay en esto el parasitismo? En otros términos, ¿la generalidad del riesgo admitido por Austin *rodea?* el lenguaje como una suerte

de foso, de lugar de perdicion externo del que la locución podría siempre no salir, cosa que podría evitar quedándose en su casa, al abrigo de su esencia o de su *telos*? ¿O bien este riesgo es, por el contrario su condición de posibilidad interna y positiva?, ¿este afuera su adentro?, ¿la fuerza misma y la ley de su surgimiento? En este último caso, qué significaría un lenguaje, «ordinario» definido por la exclusión de la ley misma del lenguaje. Al excluir la teoría general de este parasitismo estructural, Austin, que pretende, sin embargo, describir los hechos y los acontecimientos del lenguaje ordinario, ¿no nos hace pasar por lo ordinario una determinación teleológica y ética (univocidad del enunciado —de la que reconoce en otra parte que sigue siendo un «ideal» filosófico, pág. 93—, presencia ante sí de un contexto total, transparencia de las intenciones, presencia del querer-decir en la unicidad absolutamente singular de un *speechs act*, etc.)?

Pues, en fin, lo que Austin excluye como anomalía, excepción, «no-serio»[9], la *cita* (en la escena, en un poema, o en un soliloquio), ¿no es la modificación determinada de una citacionalidad general —de una iterabilidad general, más bien— sin la cual no habría siquiera un performativo «exitoso»? De manera que —consecuencia paradójica pero ineludible— un performativo con éxito es forzosamente un performativo «impuro», para retomar la palabra que Austin avanzará más abajo cuando reconozca que no hay performativo «puro» (pág. 152, 144, 119)[10].

Tomaré ahora las cosas del lado de la posibilidad positiva y no sólo ya del fracaso; un enunciado performativo ¿sería posible si un doble citacional no viniera a escindir, disociar de sí misma la singularidad pura del acontecimiento? Planteo la pregunta en esta forma para prevenir una objeción. Podrían, en efecto, decirme: usted no puede pretender dar cuenta de la estructura llamada grafemática de la locución a partir de la sola ocurrencia de los fracasos del performativo, por mucho que estos fracasos sean reales y por mucho que su posibilidad sea efectiva y general. No puede negar que también hay performativos que tienen éxito y también es preciso dar cuenta de ellos: se abren sesiones, Paul Ricoeur lo hizo ayer, se dice: «Planteo una pregunta», se apuesta, se desafía, se botan barcos e incluso se casa uno algunas veces. Aconteci-

[9] El valor muy sospechoso de «no-serio» es un recurso muy frecuente (cfr., por ejemplo, págs. 116, 130). Tiene una ligadura esencial con lo que Austin dice en otra parte de la *oratio obliqua* (pag. 92) o del mimo.

[10] Se puede interrogar desde este punto de vista el hecho, reconocido por Austin (página 89), de que «la misma frase es empleada, según las circunstancias, de dos maneras: performativa y constativa. Nuestra empresa parece, pues, desesperada desde el punto de partida, si nos atenemos a las enunciaciones tales como se presentan y partimos de ahí a la búsqueda de un criterio». Es la raíz grafemática de la citacionalidad (iterabilidad) lo que provoca este estorbo y hace que sea «que sería incluso imposible, sin duda, dice Austin, redactar una lista exaustiva de todos los criterios» *(ibíd.)*.

mientos semejantes, parece ser, se producen. Y aunque sólo uno de ellos hubiera tenido lugar una sola vez, sería todavía necesario poder dar cuenta del mismo.

Yo diría «quizá». Es necesario, incialmente, entenderse aquí sobre lo que es «producirse» o sobre el carácter de acontecimiento de un acontecimiento que supone en su surgimiento pretendidamente presente y singular la intervención de un enunciado que en sí mismo no puede ser sino de estructura repetitiva o citacional, o más bien, dado que estas últimas palabras se prestan a confusión, iterable. Vuelvo, pues, a ese punto que me parece fundamental y que concierne ahora al *status* del acontecimiento en general, del acontecimiento de habla o por el habla, de la extraña lógica que supone y que sigue siendo a menudo desapercibida.

Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado «codificado» o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como «cita»? No es que la citacionalidad sea aquí del mismo tipo que en una obra de teatro, una referencia filosófica o la recitación de un poema. Es por lo que hay una especificidad relativa, como dice Austin, una «pureza relativa» de los performativos. Pero esta pureza relativa no se levanta contra la citacionalidad o la iterabilidad, sino contra otras especies de iteración en el interior de una iterabilidad general que produce una fractura en la pureza pretendidamente rigurosa de todo acontecimiento de discurso o de todo *speech act*. Es preciso, pues, no tanto oponer la citación o la iteración a la no-iteración de un acontecimiento sino construir una tipología diferencial de formas de iteración, suponiendo que este proyecto sea sostenible, y pueda dar lugar a un programa exhaustivo, cuestión que aquí reservo. En esta tipología, la categoría de intención no desaparecerá, tendrá su lugar, pero, desde este lugar, no podrá ya gobernar toda la escena y todo el sistema de la enunciación. Sobre todo, se tratará entonces de diferentes tipos de marcas o de cadenas de marcas iterables y no de una oposición entre enunciados citacionales por una parte, enunciados-acontecimientos singulares y originales por la otra. La primera consecuencia será la siguiente: dada esta estructura de iteración, la intención que anima la iteración no estará nunca presente totalmente a sí misma y a su contenido. La iteración que la estructura *a priori* introduce ahí una dehiscencia y una rotura esenciales. Lo «no-serio», la *oratio obliqua* ya no podrán ser excluidos, como lo deseaba Austin, del lenguaje «ordinario». Y si se pretende que este lenguaje ordinario, o la circunstancia ordinaria del lenguaje, excluye la citacionalidad o la iterabilidad general, ¿no significa que lo «ordinario» en cuesitón, la cosa y la noción, amparan un señuelo, que es el señuelo teleológico de la conciencia cuyas motivaciones quedarían por mati-

zar, la necesidad indestructible y los efectos sistematicos? ¿deberían ser analizados? Sobre todo esta ausencia esencial de la intención en la actualidad del enunciado, esta inconsciencia estructural, si ustedes quieren, impide toda saturación de contexto. Para que un contexto sea exhaustivamente determinable, en el sentido exigido por Austin, sería preciso al menos que la intención consciente esté totalmente presente y actualmente transparente a sí misma y a los otros, puesto que ella es un foco determinante del contexto. El concepto o el requerimiento del «contexto» parece así, pues, sufrir aquí de la misma incertidumbre teórica e interesada que el concepto de lo «ordinario», de los mismos orígenes metafísicos: discurso ético y teleológico de la consciencia. Una lectura de las connotaciones esta vez del texto de Austin confirmaría la lectura de las descripciones; acabo de indicar su principio.

La diferencia, la ausencia irreductible de la intención o de la asistencia al enunciado performativo, en el más «acontecimental»* de los enunciados es lo que autoriza, teniendo en cuenta los predicados que he recordado ahora mismo, a plantear la estructura grafemática general de toda «comunicación». No extraeré como consecuencia de ello sobre todo que no existe ninguna especifidad relativa de los efectos de conciencia, de los efectos de habla (por oposición a la escritura en el sentido tradicional), que no hay ningún efecto de performativo, ningún efecto de lenguaje ordinario, ningún efecto de presencia y de acontecimiento discursivo (*speech act*). Simplemente, estos efectos no excluyen lo que en general se les opone término a término, lo presuponen, por el contrario, de manera disimétrica, como el espacio general de su posibilidad.

Firmas

Este espacio general es inicialmente el espaciamiento como disrrupción de la presencia en la marcha, lo que yo llamo aquí la escritura. En un pasaje de la Quinta Conferencia donde surge la instancia dividida de *seeing* vería un indicio de que todas las dificultades encontradas por Austin se cruzan en el punto en que se trata a la vez de una cuestion de presencia y de escritura.

Es una casualidad si Austin debe entonces anotar: «Sí, ya sé, nos atascamos de nuevo. Si sentir resbalar bajo los pies el terreno firme de los prejuicios es exaltante, hay que esperar alguna revancha» (pág. 85). Un poco antes había aparecido un «punto muerto», ése al que se llega «cada vez que buscamos un criterio simple y único de orden gramatical y lexicológico» para distinguir entre los enunciados performativos o

* *Evenementiel* es propiamente lo que posee el carácter o la calidad de acontecimiento. (*N. del T.*)

constativos. (Debo decir que es esta crítica del lingüisticismo y de la autoridad del código, crítica llevada desde un análisis del lenguaje, lo que me ha interesado más y más me ha convencido en la empresa de Austin). Éste trata de justificar entonces, por razones no lingüísticas, la preferencia que ha manifestado hasta este punto, en el análisis de los performativos por las formas de la primera persona, del indicativo presente, en la voz activa. La justificación de última instancia, es que allí se hace referencia a lo que Austin llama la fuente de la enunciación. Esta noción de fuente —cuyo juego es tan evidente— reaparece a menudo más adelante y gobierna todo el análisis en la fase que examinamos. Ahora bien, no sólo no duda Austin de que la fuente de un enunciado oral en primera persona del presente de indicativo (en voz activa) esté presente en la enunciación y en el enunciado (he tratado de explicar por qué teníamos razones para no creerlo), sino que no duda en mayor medida de que el equivalente de esta ligadura con la fuente en las enunciaciones escritas sea simplemente evidente y asegurado en la firma: «Cuando, en la enunciación, no hay referencia a quien habla (por tanto, a quien actúa) por el pronombre "yo" (o su nombre personal), la persona está a pesar de todo "implicada", por uno u otro de los medios que siguen:

a) En las enunciaciones verbales, el autor es la persona que enuncia (es decir, la fuente de la enunciación-término generalmente empleado en los sistemas de coordinados orales).

b) en las enunciaciones escritas (o "inscripciones"), el autor firma. (La firma es evidentemente necesaria, dado que las enunciaciones escritas no estan ligadas a su fuente como lo están las enunciaciones verbales») (págs. 83-84). Una función análoga reconoce Austin a la fórmula «por los presentes» en los protocolos oficiales.

Tratemos de analizar desde este punto de vista la firma, su relación con lo presente y la fuente. Considero como implicado en este análisis en lo sucesivo que todos los predicados establecidos también valdrán para esta «firma» oral, que es, que pretende ser la presencia del «autor» como «persona que enuncia» como «fuente», en la producción del enunciado.

Por definición, una firma escrita implica la no-presencia actual o empírica del signatario. Pero, se dirá, señala también y recuerda su haber estado presente en un ahora pasado, que será todavía un ahora futuro, por tanto un ahora en general, en la forma trascendental del mantenimiento. Este mantenimiento general está de alguna manera inscrito, prendido en la puntualidad presente, siempre evidente y siempre singular, de la forma de firma. Ahí está la originalidad enigmática de todas las rúbricas. Para que se produzca la ligadura con la fuente, es necesario, pues, que sea retenida la singularidad absoluta de un acontecimiento de firma y de una forma de firma: la reproductibilidad pura de un acontecimiento puro.

¿Hay algo semejante? La singularidad absoluta de un acontecimiento de firma ¿se produce alguna vez? ¿Hay firmas?

Sí, por supuesto, todos los días. Los efectos de firma son la cosa más corriente del mundo. Pero la condición de posibilidad de estos efectos es simultáneamente, una vez más, la condición de su imposibilidad, de la imposibilidad de su pureza rigurosa. Para funcionar, es decir, para ser legible, una firma debe poseer una forma repetible, iterable, imitable; debe poder desprenderse de la intención presente y singular de su producción. Es su mismidad lo que, alterando su identidad y su singularidad, divide el sello. He indicado ya hace un instante el principio de este análisis.

Para concluir estas palabras sin rodeos:

1) en tanto que escritura, la comunicación, si se quiere conservar esta palabra, no es el medio de transporte del sentido, el intercambio de las intenciones y del querer-decir, el discurso y la «comunicación» de las consciencias. No asistimos a un final de la escritura que restauraría, siguiendo la representación ideológica de Mac Luhan, una transparencia o una inmediatez de las relaciones sociales, sino al despliegue histórico cada vez más poderoso de una escritura general de la cual el sistema del habla, de la consciencia, del sentido, de la presencia, de la verdad, etc., no sería sino un efecto, y como tal debe ser analizado. Este es el efecto puesto en tela de juicio que yo he llamado en otra parte logocentrismo.

2) el horizonte semántico que habitualmente gobierna la noción de comunicación es excedido o hecho estallar por la intervención de la escritura, es decir, de una diseminación que no se reduce a una polisemia. La escritura se lee, no da lugar, «en última instancia», a un desciframiento hermenéutico, a la clarificación de un sentido o una verdad.

3) a pesar del desplazamiento general del concepto clásico, «filosófico», occidental, etc., de escritura, parece necesario conservar, provisionalmente y estratégicamente, el viejo nombre. Esto implica toda una lógica de la que no puedo desarrollar aquí[11]. Muy esquemáticamente: una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo, habla/escritura, presencia/ausencia, etc.) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un gesto doble, una ciencia doble, una escritura doble, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema. Sólo con esta condición se dará a la deconstrucción los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que critica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas. Cada concepto, por otra parte, pertenece a una cadena sistemática y constituye

[11] Cfr. *La diseminación* y *Posiciones*.

él mismo un sistema de predicados. No hay concepto metafísico en sí mismo. Hay un trabajo —metafísico o no— sobre sistemas conceptuales. La deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual tanto como el orden no conceptual clásico, comporta predicados que han sido subordinados, excluidos o guardados en reserva por fuerzas y según necesidades que hay que analizar. Son estos predicados (he recordado algunos de ellos) cuya fuerza de generalidad, de generalización y de generatividad se encuentra liberada, injertada sobre un «nuevo» concepto de escritura que corresponde también a lo que siempre ha resistido a la vieja organización de fuerzas dominante que organizaba la jerarquía —digamos, para ir deprisa, logocénrica. Dejar a este nuevo concepto el viejo nombre de escritura, es mantener la estructura de injerto, el paso y la adherencia indispensable para una intervención efectiva en el campo histórico constituido. Es dar a todo lo que se juega en las operaciones de deconstrucción la oportunidad y la fuerza, el poder de la comunicación.

Pero habremos comprendido lo que es evidente, sobre todo en un coloquio filosófico: operación diseminante separada de la presencia (del ser) según todas sus modificaciones, la escritura, si hay una, comunica quizá, pero no existe, ciertamente. O apenas, para los presentes, bajo la forma de la más improbable firma.

Nota: El texto —escrito— de esta comunicación oral debía ser enviado a la Asociación de las sociedades de filosofía de lengua francesa antes de la sesión. Tal envío debía, por tanto, ser firmado. Lo que yo he hecho y remedado aquí. ¿Dónde? Allá. J. D.)

J. Derrida

J. DERRIDA

Colección Teorema

Serie mayor

TÍTULOS PUBLICADOS

ABERCROMBIE, N. y otros, *Diccionario de Sociología*, 2.ª ed.
ACERO, J. J.; BUSTOS, E.; QUESADA, D., *Introducción a la filosofía del lenguaje*, 3.ª ed.
ANGUERA, María Teresa, *Metodología de la observación en las ciencias humanas*, 5.ª ed.
ATTALI, Jacques, *Los tres mundos*. Para una teoría de la post-crisis.
AYALA, Francisco, *Introducción a las Ciencias Sociales*, 2.ª ed.
BARNES, Jonathan, *Los presocráticos*.
BAUDRILLARD, Jean, *De la seducción*, 6.ª ed.
COHEN, David, *Los psicólogos hablan de psicología*.
COLAIZZI, Giulia, *Feminismo y teoría del discurso*.
COMREY, Andrew L., *Manual de análisis factorial*.
CHOMSKY, Noam, *Ensayos sobre forma e interpretación*.
DEBRAY, Regis, *Crítica de la razón política*.
DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía* 2.ª ed.
EVANS-PRITCHARD, Edward, *Historia del pensamiento antropológico*.
EYSENCK, H. J., *Sexo y personalidad*.
GHISELIN, Michael T., *El triunfo de Darwin*.
HAACK, Susan, *La filosofía de las lógicas*, 2.ª ed.
HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. *Complementos y estudios previos*, 2.ª ed.
KOLAKOWSKI, Leszek, *La presencia del mito*.
KUTSCHERA, Franz von, *Fundamentos de ética*.
LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna*, 5.ª ed.
MAGEE, Bryan, *Los grandes filósofos*.
MAGEE, Bryan, *Schopenhauer*.
MIETHE, Terry y FLEW, Anthony, *¿Existe Dios?*
MORIN, Edgar, *El Método. La naturaleza de la naturaleza*, 3.ª ed.
MORIN, Edgar, *El Método. La vida de la vida*, 2.ª ed.
MORIN, Edgar, *El Método. El conocimiento del conocimiento*. 2.ª ed.
MORIN, Edgar, *El Método. Las ideas*.
PRIEST, Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*.
RAPHAEL, Bertram, *El computador pensante*. Introducción a la informática para psicólogos y humanistas, 2.ª ed.
RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, 3.ª ed.

RUSE, Michael, *La homosexualidad*.
SCHARFSTEIN, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas*. Para una historia psicológica de la filosofía.
SCHNÄDELBACH, Herbert, *Filosofía en Alemania, 1831-1933*.
SEARLE, John, *Actos de habla*, 4.ª ed.
SERRES, Michel (ed.), *Historia de las Ciencias*.
THINES, Georges y LEMPEREUR, Agnés, *Diccionario general de Ciencias Humanas*.
URMSON, J. O., *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos*, 3.ª ed.
WAGAR, Warren W., *Breve historia del futuro*.

EL nombre de Derrida está estrechamente ligado al término deconstrucción. La disolución de fronteras estrictas entre filosofía y literatura que propugna la deconstrucción, la convierten en una estrategia de lectura, en un mecanismo textual por encima de las intenciones del autor y del texto mismo.

Lo que Derrida viene a afirmar es que existe una pluraralidad de interpretaciones, o de sentidos, y que no se puede decidir la superioridad de unas sobre otras. Saussure, Rousseau, Kant, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Valéry, Austin o Benveniste son interrogados en este libro para reafirmar la necesidad de una deconstrucción rigurosa y generadora.



Colección TEOREMA

serie mayor

ISBN 84-376-0861-9



0112026